Universidad Autónoma de Querétaro
Universidad de Guanajuato
Universidad Autónoma de Madrid
Universidad Nacional Autónoma de México

UNA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN MÉXICO.

SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

Ma. del Carmen Rovira Gaspar
Coordinación e introducción

Tomo I, 2ª edición

Estudios de:

Ma. del Carmen Rovira Gaspar, J. Arturo Almaguer,
José Ma. Camorlinga Alcaraz, Beatriz García Cruz,
Carlos Lepe Pineda, A. Xochitl López Molina, Valeria López Vela,
Victórico Muñoz Rosales, Luis A. Patiño Palafox,
Rosa E. Pérez de la Cruz (†), Ambrosio Velasco Gómez

Universidad Autónoma de Querétaro
Universidad de Guanajuato
Universidad Autónoma de Madrid
Universidad Nacional Autónoma de México

UNA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN MÉXICO.

SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

Ma. del Carmen Rovira Gaspar
Coordinación e introducción

Tomo I, 2ª edición

Estudios de:

Ma. del Carmen Rovira Gaspar, J. Arturo Almaguer,
José Ma. Camorlinga Alcaraz, Beatriz García Cruz,
Carlos Lepe Pineda, A. Xochitl López Molina, Valeria López Vela,
Victórico Muñoz Rosales, Luis A. Patiño Palafox,
Rosa E. Pérez de la Cruz (†), Ambrosio Velasco Gómez

Universidad Autónoma de Querétaro
M. en A. Raúl Iturralde Olvera
Rector
Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda
Directora de la Facultad de Filosofía
M. en H. Sergio Rivera Guerrero
Coordinador de Publicaciones

Universidad Autónoma de Madrid
Dr. José Ma. Sanz Martínez
Rector
Dr. Juan Manuel Guillem Mesado
Director de Publicaciones

Universidad de Guanajuato
Dr. Aruro Lara López
Rector General
Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino
Rector del Campus Guanajuato
Dr. Javier Corona Fernández
Jefe de la División de
Ciencias Sociales y Humanidades

Edición: Sergio Rivera Guerrero
Diseño y formación: Ramón López Velarde Fonseca

D.R. © Universidad Autónoma de Querétaro
Centro Universitario, Cerro de las Campanas s/n
Código Postal 76010, Querétaro, Qro., México
ISBN: 978-607-7740-55-1

Primera edición. UNAM. FF y L, DGAPA, Proyecto IN601091. 1997
Segunda edición, diciembre de 2010
Hecho en México
Made in Mexico

A la memoria del doctor José Gaos

ÍNDICE

PRÓLOGO
Ambrosio Velasco Gómez 11

PRESENTACIÓN
Fernando Manuel González Vega 15

INTRODUCCIÓN GENERAL
María del Carmen Rovira 19

I. DISCURSO PREINDEPENDENTISTA Y POSTINDEPENDENTISTA 21
INTRODUCCIÓN
Ma. del Carmen Rovira G. 23
CRIOLLOS ILUSTRADOS
A. Xochitl López Molina 25
MIGUEL HIDALGO Y COSTILLA
Ma. del Carmen Rovira G. 61
JOSÉ SERVANDO DE TERESA DE MIER Y NORIEGA
A. Xochitl López Molina 73
MANUEL MA. GORRIÑO Y ARDUENGO
Ma. del Carmen Rovira G. 85
FRANCISCO SEVERO MALDONADO
Ma. del Carmen Rovira G. 101
BIBLIOGRAFÍA 127

II. DISCURSO LIBERAL Y CONSERVADOR 139
INTRODUCCIÓN
Ma. del Carmen Rovira G. 141
VICENTE ROCAFUERTE
Valeria López Vela 143
LORENZO DE ZAVALA
Ma. del Carmen Rovira G. 155
JOSÉ MA. LUIS MORA
Ma. del Carmen Rovira G. 173
LUCAS ALAMÁN
Luis Aarón Patiño Palafox 191
IGNACIO RAMÍREZ
Carlos Lepe Pineda 207
BIBLIOGRAFÍA 229

III. DISCURSO POSITIVISTA Y ANTIPOSITIVISTA 235
INTRODUCCIÓN
Carlos Lepe Pineda 237
GABINO BARREDA
Carlos Lepe Pineda 243
RAMÓN MONTEROLA
Carlos Lepe Pineda 253
FRANCISCO BULNES
Victórico Muñoz Rosales 259
JUSTO SIERRA
Ma. del Carmen Rovira G. 271
JOSÉ MARÍA VIGIL
Ambrosio Velasco Gómez 285
HORACIO BARREDA
José María Carmorlinga Alcaraz 299
ANDRÉS MOLINA ENRÍQUEZ
Victórico Muñoz Rosales 315
AGUSTÍN ARAGÓN Y LEÓN
Valeria López Vela 329
BIBLIOGRAFÍA 343

IV. DISCURSO ESCOLÁSTICO 353
INTRODUCCIÓN
Ma. del Carmen Rovira G. 355
RAFAEL ABOGADO
Rosa Elena Pérez de la Cruz 357
JAVIER AGUILAR DE BUSTAMANTE
Carlos Lepe Pineda 361
CLEMENTE DE JESÚS MUNGUÍA
Ma. del Carmen Rovira G. 385
JOSÉ MARÍA DE JESÚS DÍEZ DE SOLLANO Y DÁVALOS
Rosa Elena Pérez de la Cruz 395
AGUSTÍN DE LA ROSA
Rosa Elena Pérez de la Cruz 407
AGUSTÍN RIVERA Y SANROMÁN
Ma. del Carmen Rovira G. 415
JOSÉ MARÍA DE JESÚS PORTUGAL Y SERRATOS
J. Arturo M. Almaguer 427

FRANCISCO ZAVALA
Ma. del Carmen Rovira G. 443
SECUNDINO BRISEÑO
Ma. del Carmen Rovira G. 451
IGNACIO GAMBOA
Carlos Lepe Pineda 455
EMETERIO VALVERDE TÉLLEZ
Ma. del Carmen Rovira G. 461
BIBLIOGRAFÍA 471

V. DISCURSO COSMOLÓGICO 481
INTRODUCCIÓN
Ma. del Carmen Rovira G. 483
JUAN NEPOMUCENO ADORNO
Ma. del Carmen Rovira G. 485
OBRA ANÓNIMA 1827. (La sabiduría o relaciones del hombre en su animalidad, su razón y su política)
A. Xochitl López Molina 499
RAFAEL ROA BÁRCENA
A. Xochitl López Molina 505
JOSÉ LUIS TERCERO
Ma. del Carmen Rovira G. 513
OBRA ANÓNIMA 1839 (La incompatibilidad del sistema de la pluralidad de mundos con el dogma de la unidad de la fe y de la iglesia, demostrada por la razón y por la autoridad).
A. Xochitl López Molina 515
JOSÉ OLVERA
Ma. del Carmen Rovira G. 523
JESÚS CEBALLOS DOSAMANTES
Rosa Elena Pérez de la Cruz 525
ENRIQUE SOTOMAYOR Y MARIANO N. RUIZ
Ma. del Carmen Rovira G. 535
FORTUNATO HERNÁNDEZ
Beatriz García Cruz 539
BIBLIOGRAFÍA 555

PRÓLOGO

Después de 16 años de terminada la redacción de la primera edición de *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México, siglo XIX y principios del XX*, y a 13 años de su primera publicación, la Dra. Carmen Rovira, coordinadora de la investigación del volumen nos presenta una nueva edición sustantivamente revisada y aumentada, que garantiza su vigencia.

Carmen Rovira es sin lugar a dudas la académica que más ha impulsado y contribuido al estudio riguroso de la filosofía mexicana en un sentido amplio. Durante casi medio siglo de dedicación al tema, la vasta obra que ha publicado, los innumerables cursos y seminarios que ha impartido y las muchas tesis que ha dirigido, son evidencia de esta afirmación. Afortunadamente su labor apostólica a favor del estudio de la filosofía en México empieza a reconocerse y apoyarse cada vez más, después de décadas de esfuerzos y trabajos con poco apoyo y reconocimiento institucional. Ciertamente son de elemental justicia los premios y distinciones que ha recibido en los últimos años: el Premio Universidad Nacional en docencia en Humanidades (2006); La Medalla Alonso de la Veracruz (2007), por parte de la Asociación Mexicana de Filosofía; la Cátedra Especial Samuel Ramos, otorgada en tres ocasiones sucesivas por el Consejo Técnico de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (2006-2008); la designación como directora del Seminario Permanente de Filosofía en México de la misma Facultad (2008), así como homenajes organizados por la Escuela Nacional Preparatoria y el Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía (2004) y por la Facultad de Filosofía y Letras (2008). A estos reconocimientos se suma ahora con mucho tino la Universidad Autónoma de Querétaro, la Universidad Autónoma de Guanajuato y la Universidad Autónoma de Madrid, con la publicación de la segunda edición de la obra más completa sobre la filosofía mexicana del siglo XIX, coordinada por la doctora Rovira y elaborada por ella y el grupo de investigación que dirige en el Seminario Permanente de Filosofía Mexicana en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Esta nueva edición de *Una aproximación a la historia de las idesas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* resulta especialmente pertinente en el contexto de la celebración de los centenarios, pues entre los méritos de la obra está el develar las relaciones entre el pensamiento filosófico, la vida social y los procesos de transformación política de nuestra nación, especialmente en la etapa de la Independencia al que se dedica la primera sección y de las décadas cercanas a la Revolución mexicana con la que se cierra el volumen. Esta peculiaridad pone de manifiesto el

enfoque general de la obra, que lejos de interpretar el pensamiento filosófico de los autores como meros esquemas de ideas abstractas y descontextualizadas, muestra la raigambre social, política y cultural de sus obras. Por ello resulta de lo más pertinente la aclaración metodológica que señala Carmen Rovira en la Introducción del libro en torno al concepto de "discurso" como categoría de análisis e interpretación del pensamiento filosófico de los autores considerados.

Un discurso constituye la unidad o espacio de análisis donde convergen un conjunto de autores que debaten sobre problemas comunes. El libro integra los discursos en torno a la independencia (antes y después); el discurso liberal y el conservador; el discurso positivista y el antipositivista; el escolástico; el cosmológico; el lógico epistemológico; el relativo al derecho; y, finalmente, el que se desarrolla antes y después de la Revolución de 1910, sobre temas como el anarquismo, el socialismo, el humanismo. "Cada discurso – nos dice Carmen Rovira- reúne a los pensadores mexicanos de la época coincidentes en una corriente filosófica, ideológica y política". Pero estas coincidencias no borran las diferencias que se desarrollan al interior de cada discurso a través de polémicas y controversias, las cuales constituyen un factor fundamental para el progreso del pensamiento filosófico.

Así pues, el enfoque metodológico de la obra está basado en dos premisas básicas: primero, que el pensamiento filosófico surge y se desarrolla en relación estrecha con la problemática social, política y cultural del momento y busca no sólo comprender esa realidad, sino también intervenir en ella. Por ello con toda razón Carmen Rovira destaca la relación política, ética y educativa del pensamiento político mexicano. En este sentido, coincide con José Gaos, quien considera que la filosofía hispanoamericana, lejos de reducirse a sistemas teóricos, como en el caso de la filosofía alemana, se caracteriza por ser ensayística, literaria, política y pedagógica. Pero Carmen Rovira y su grupo de investigadores, la mayoría de ellos jóvenes profesores que fueron sus alumnos, van más a fondo al ubicar como un segundo principio metodológico, el carácter polémico de la producción filosófica de cada autor en contextos intelectuales y políticos más complejos, esto es, en los "discursos". Se trata pues de analizar el pensamiento filosófico en toda su intensidad vital, atendiendo tanto a los argumentos racionales, como a los presupuestos y consecuencias ideológicas.

La segunda edición que me honro en prologar, tiene la ventaja de incluir a más autores claves de la filosofía mexicana del siglo XIX y principios del XX. Entre ellos cabe destacar la inclusión de quien considero el intelectual más importante de la época de la Independencia, Fray Servando Teresa de Mier, en la sección del discurso pre y postindependentista; en la segunda sección se añaden trabajos sobre Vicente Rocafuerte y Lucas Alamán, con lo cual la segunda sección pasa de "Discurso liberal", como aparece en la primera edición, a "Discurso liberal y conservador", lo cual resulta sumamente atinado y acorde a las tendencias más recientes de la historia intelectual en México, como se manifiesta, por ejemplo en los recientes libros colectivos sobre el pensamiento conservador coordinados por Erika Pani. La tercera

sección es la que más se enriquece, pues en la primera edición se incluían solamente pensadores positivistas canónicos, mientras que en la segunda se agregan filósofos positivistas heterodoxos de gran importancia como Francisco Bulnes, Andrés Molina Enríquez, Agustín Aragón y León, y sobre todo se incluye a uno de los más importantes humanistas críticos del positivismo decimonónico, José María Vigil. Así se pasa del "Discurso Positivista" al "Discurso positivista y antipositivista". En la última sección se agregan los estudios sobre la recepción del krausismo en México, Plotino Rhodakanaty y Miguel Othón y Mendizabal.

Como puede observarse, la ampliación de la segunda edición responde a un mayor interés en el análisis de las controversias dentro de cada discurso, que además de permitir una mejor comprensión del pensamiento de cada autor, nos proporciona una interpretación más amplia y objetiva del contexto intelectual político y social correspondiente.

En total, se integran 10 nuevos artículos sobre destacados filósofos mexicanos del siglo XIX y principios del XX, que agregados a los que ya formaban parte de la primera edición suman 69 trabajos, escritos primordialmente por Carmen Rovira (15 artículos además de introducción general, y la introducción a cada discurso, a excepción de la correspondiente al Discurso escolástico y al Discurso lógico epistémico), distribuidos en 8 secciones o "discursos", cada uno con introducción y bibliografía específicas, que conforma los dos volúmenes de la obra.

El grupo de colaboradores de Carmen Rovira estuvo formado por Xochitl López, Alberto Núñez (quienes contribuyen con 7 artículos), Carlos Lepe (5 artículos), Rosa Elena Pérez de la Cruz (3 artículos), Emma Luz Aceves, José María Carmolinga, Arturo Almaguer y Rosa Krauze (un artículo cada uno). A este grupo que participó en la primera edición se suman en la segunda Victórico Muñoz (3 artículos), Luis A. Patiño (2 artículos), Valeria López (2 artículos), Antolín Sánchez Cuervo, Beatriz García Cruz y Ambrosio Velasco Gómez (con un ensayo cada uno). Así pues, la segunda edición de una *Aproximación a la historia de las ideas filosóficas de México. Siglo XIX y principios del XX*, amplía significativamente el número de artículos, enriquece las secciones, profundiza en las polémicas e integran nuevos colaboradores. Pero sobre todo esta segunda edición muestra contundentemente, no sólo la vigencia, sino también el creciente interés en la investigación y difusión de la filosofía mexicana.

Como apuntábamos más atrás la mayoría de los colaboradores han sido formados por Carmen Rovira y ahora ya profesores de la Universidad contribuyen de manera destacada a esta excelente obra de investigación. Otros que como yo no hemos tenido la oportunidad de tenerla como maestra en el salón de clases, también hemos aprendido mucho de Carmen Rovira, a quien le agradezco profundamente la oportunidad de participar en la obra y escribir este prólogo.

Ambrosio Velasco Gómez

PRESENTACIÓN

Difundir, conocer y valorar el pensamiento filosófico mexicano constituye una de tareas fundamentales de las universidades para con sus alumnos, profesores e investigadores, en primer término, y posteriormente con la sociedad en general, cuyo propósito concibe el estudio y el reconocimiento del pensamiento propio como un compromiso intelectual e institucional con la historia, la identidad y la cultura de nuestra nación, a fin de legitimarse como parte del valioso patrimonio cultural del país.

Por ello, la Universidad Autónoma de Querétaro tiene el orgullo y la satisfacción de reeditar el libro de la doctora María del Carmen Rovira Gaspar titulado *"Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX"*, en dos volúmenes, como una nueva versión corregida y aumentada, en coedición con la Universidad Autónoma de Madrid , la Universidad de Guanajuato y la Universidad Autónoma de México.

Esta obra contiene material documental y analítico muy valioso sobre autores mexicanos de los siglos XIX y XX que representan, en su conjunto, un perfil actualizado del pensamiento mexicano de esas épocas, trabajo que ha sido fruto de la investigación de un equipo de especialistas reconocido en esta materia, que encabeza la doctora Rovira, desde hace varias décadas.

La trascendencia de publicar esta obra, por parte de las cuatro universidades, consiste en difundir en Iberoamérica estudios filosóficos sobre pensadores mexicanos representativos de las épocas claves de la formación del país como nación independiente. Para el estudio de las humanidades y las ciencias sociales en nuestro país, este material proporciona las visiones filosóficas de pensadores mexicanos que las enriquecen y complementan de una manera significativa, tanto para la docencia y la investigación de los programas educativos de licenciatura y posgrado en esta materia.

Hay que resaltar que esta obra vuelve a tener vigencia con mayor impulso en el marco de las celebraciones del Bicentenario de la Independencia de México y el Centenario de la Revolución, pues la herencia y tradición no está circunscrita solamente a la valoración de los hechos históricos, de los personajes y las consecuencias económicas y políticas en las etapas fundamentales de la integración como país, sino del papel que tiene el pensamiento filosófico en la conformación del proyecto de nación de México y su trascendencia en la evolución ideológica, jurídica, política

y cultural del mismo. Ya Abelardo Villegas sostuvo el papel trascendente de estudiar el pensamiento filosófico mexicano en el contexto de la conformación del país: "Este trabajo tiene por objeto precisar el modo cómo el pensamiento filosófico tomó parte activa en la génesis e integración de la vida nacional, en las diversas formas de vida que México ha adoptado en el curso de la historia"[1]

La Independencia y la Revolución mexicanas surgieron como resultado de movimientos sociales históricos inmersos, tanto en estructuras económicas y políticas que exigían mayor equidad y autonomía, como en formas de pensamiento y de actuación que buscaron mayor libertad, democracia y justicia social. Dichas aspiraciones y visiones del mundo quedaron plasmadas en las diversas constituciones que fueron creando el soporte legal al proyecto de nación y concretadas en expresiones políticas y culturales que contribuyeron a conformar el perfil del país y de los mexicanos.

Corrientes filosóficas previas y posteriores (escolástica, humanismos, republicanismos, liberalismos, positivismo e historicismo) intervinieron en estos movimientos, representadas por personajes notables, los cuales jugaron un papel fundamental en esta trascendente labor. De este modo, las ideas de los filósofos mexicanos se convirtieron en un factor interviniente en la vida del país, tanto para la participación en los diversos frentes de actuación política, cultural y social, como en la comprensión del momento histórico que se estaba viviendo. Así, el reconocido filósofo José Gaos aclara esta cuestión en torno a la filosofía mexicana, al decir que "la idea es una acción que el hombre realiza en vista a una determinada circunstancia y con una precisa finalidad…La vida es siempre concreta y lo es la circunstancia. De aquí que sólo si hemos reconstruido previamente la concreta situación y logramos averiguar el papel que en función de ella representa, entenderemos de verdad la idea."[2]

En esta misma tónica y ampliando su alcance, señala Leopoldo Zea que "esta preocupación por el ser del mexicano y su realidad…aspira a delimitar al hombre de México dentro de la universalidad de la que es parte…Lo mexicano no es otra cosa que una forma concreta de lo humano y, por lo mismo, válida para cualquier hombre que se encuentre o pueda encontrarse en situación semejante"[3]. Por ello, Zea sostiene que esta posibilidad universal del mexicano nos impulsa a retomar nuestra vocación primero iberoamericana, para desde ahí posicionarnos ante el mundo en un contexto de globalización e interdependencia.

El espíritu que anima a la reedición de esta obra, por parte de la Universidad Autónoma de Querétaro y las universidades coeditoras, es poner al alcance de los lectores los trabajos de reconocidos especialistas en aquellos filósofos mexicanos representativos del siglo XIX y XX, a fin de estimular la revisión de textos y discusión

[1] Villegas, Abelardo. La filosofía en la historia política de México., Ed. Pormaca, México, 1966, p. 9

[2] Gaos, José. En torno a la filosofía mexicana, Obras Completas , tomo VIII, UNAM, México, 1996, p. 278

[3] Zea, Leopoldo. Conciencia y posibilidad del mexicano. Ed. Porrúa, México, 1992, p. 11

de los mismos por parte de alumnos y profesores dedicados a la reflexión del pensamiento mexicano e iberoamericano, así como de estudiosos de esta temática surgidos de otras disciplinas humanísticas y de ciencias sociales que están participando en la vida académica, política y cultural en Iberoamérica.

Por último, deseamos agradecer sinceramente el apoyo decidido del M. en A. Raúl Iturralde Olvera, Rector de la Universidad Autónoma de Querétaro, de la Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda, Directora de la Facultad de Filosofía y a las autoridades de las universidades coeditoras por impulsar esta obra, donde la historia de las ideas de pensadores mexicanos vuelve, pues, a estimular la reflexión sobre la conformación y destino de nuestro país, en diálogo con otras latitudes, así como promover investigaciones y su difusión junto con las universidades hermanas, como área del conocimiento que está íntimamente vinculada a la identidad y cultura de nuestros pueblos.

Dr. Fernando Manuel González Vega
Profesor de la Facultad de Filosofía
Universidad Autónoma de Querétaro
Patio Barroco, octubre de 2010

INTRODUCCIÓN

Gracias a la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), en coordinación con la Universidad Autónoma de Madrid, de la Universidad de Guanajuato y de la Universidad Nacional Autónoma de México, sale al público la segunda edición de nuestra obra *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, editada por primera vez en el año de 1997 bajo los auspicios del Proyecto IN 601091 DGAPA. UNAM. FFyL.

En esta segunda edición la obra, por su extensión, aparece dividida en dos volúmenes. En este primer volumen se han realizado importantes adiciones y correcciones. En primer lugar es necesario señalar que en esta segunda edición se ha conservado la exposición del material filosófico dividido en *Discursos*, tal y como se realizó en la primera. En segundo lugar los *Discursos* que aparecen en este volumen son:

Discurso preindependentista y posindependentista.
Discurso liberal y conservador.
Discurso positivista y antipositivista.
Discurso escolástico.
Discurso cosmológico.

Este primer volumen se ha enriquecido con el estudio y por lo mismo con la investigación del pensamiento filosófico de los siguientes autores*:

Fray Servando Teresa de Mier, Vicente Rocafuerte, Lucas Alamán, Molina Enríquez, Agustín Aragón, Francisco Bulnes y José María Vigil. El artículo sobre Fortunato Hernández realizado, en esta segunda edición, por Beatriz García Cruz, aparece más extenso así como el estudio sobre Agustín Aragón.

Se han añadido datos importantes en el artículo sobre el pensamiento filosófico de Miguel Hidalgo y Costilla y de Francisco Severo Maldonado, sobre todo en el de este último. Gracias a la Mtra. Cintya Falcón hemos logrado conocer y estudiar la obra, por demás breve pero no por ello menos importante, de Severo Maldonado, *El Triunfo de la especie humana sobre los Campos Elísios del Anáhuac*, obra que hasta ahora se tenía por perdida**.

*Se ha conservado la ortografía original en citas de autores y documentos.

**Esta breve obra de Maldonado, de carácter humanista y utópico, va a ser editada por la Universidad de Guanajuato.

Es oportuno señalar que esta segunda edición se debe al trabajo de investigación y revisión de Amalia Xochitl López Molina, Victórico Muñoz Rosales, Luis A. Patiño Palafox, Ma. del Carmen Rovira Gaspar y Ambrosio Velasco Gómez, miembros del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, del cual soy directora desde su fundación en agosto de 2008.

Queremos hacer patente, en este primer volumen, nuestro más sincero agradecimiento a las autoridades de las universidades antes mencionadas, especialmente al Sr. Rector de la UAQ, M. en A. Raúl Iturralde Olvera y a la Directora de la Facultad de Filosofía, Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda de la UAQ, así como a los profesores e investigadores, Dr. Fernando González Vega (UAQ), al Dr. José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid) y al Dr. Aureliano Ortega Esquivel (Universidad de Guanajuato) por su interés en promover la publicación de la segunda edición de la obra *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*.

Dra. María del Carmen Rovira
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2010

I. DISCURSO PREINDEPENDENTISTA Y POSINDEPENDENTISTA

INTRODUCCIÓN

> A la memoria del seminarista Pastor Morales, procesado por la Inquisición de México en el siglo XVIII "por su devoción a los enciclopedistas franceses... que lo ha precipitado a pensar y hablar con libertad y abandono".[1]

El discurso de los autores que aquí se contemplan es eminentemente práctico, político; es la conceptuación y teorización filosófica aplicada con urgencia a una circunstancia social y política que en forma apremiante necesitaba ser resuelta. Esto puede advertirse, claramente en los escritos de los preindependentistas: Talamantes, Villaurrutia, Azcárate y Primo Verdad. Por todo ello se ha procurado distinguir y analizar, con la mayor precisión, sus contenidos.

Entre los escolásticos que aparecen en este Discurso, existen diferencias que el lector encontrará especificadas en las páginas siguientes. Si bien este grupo se encuentra en el paso entre dos siglos, final del XVIII y comienzos del XIX, la forma como reaccionan y asumen una posición al interior de su circunstancia es significativa y por ello necesaria de estudio para lograr una idea de sus inquietudes y preocupaciones. Por ejemplo, distinto es el pensamiento de Gorriño y Arduengo al de Hidalgo y éste, a su vez, al de Severo Maldonado; ello nos conduce a reafirmar las diferencias ideológicas entre unos y otros, aunque todas ellas tendientes a un mismo fin.

Gorriño y Arduengo temeroso y severo crítico del pensamiento ilustrado francés, pero abierto a la filosofía moderna presentada por Descartes y sobre todo por Francisco Bacon, muestra inquietudes reformistas en cuanto a lo político, socioeconómico y pedagógico en relación a su estado natal, San Luis Potosí.

Se descubre en él una postura innovadora en relación a la enseñanza de la teología, consistente en una marcada inclinación a la teología positiva, postura que se advierte también en Hidalgo y que se había presentado ya en Sor Juana Inés de la Cruz.

Por otra parte el "humanismo" de Gorriño, dirección también presente al interior de una tradición filosófica mexicana, es significativo e interesante en la vía que adopta para su realización esencialmente de carácter cristiano y religioso.

[1]Nicolás Rangel. *Preliminar a los precursores de la Independencia*. *1789-1794*. México, Publicaciones del Archivo General de la Nación. 1929.

Hidalgo en su famosa *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*, ofrece importantes contenidos teológico-filosóficos. Oponiéndose, con prudencia, a Santo Tomás de Aquino, plantea la necesidad de volver a la teología positiva basada en las *Escrituras*, los santos padres y la tradición. Indudablemente estas afirmaciones muestran una cierta postura de rebeldía ante la metodología teológica impuesta por la mayoría de los estudiosos españoles de la época, aún cuando entre ellos hubo sus excepciones. Todo ello implicaba ya, de parte del elemento americano, una seguridad y espíritu de independencia que pronto se proyectaría al plano político.

Por la importancia del pensamiento político de fray Servando Teresa de Mier, se integra en esta segunda edición un estudio que muestra las tres principales etapas de su obra. En la última de ellas, su postura republicana y federalista influyó sobremanera en la redacción de la primera Constitución política del México independiente en 1824.

La obra de Francisco Severo Maldonado, poco estudiada en sus contenidos filosóficos, nos ofrece ideas que bien pueden admitir el calificativo de "utópicas", pero su "utopismo", como se verá en páginas siguientes, presenta connotaciones peculiares, propias del pensamiento mexicano, que lo hacen muy distinto, en su contenido y elementos constitutivos del "utopismo" europeo renacentista. El "humanismo" presente en su obra viene a ser una de las expresiones más auténticas al interior de toda una corriente humanista, también con características peculiares, presente en el pensamiento mexicano ya desde el siglo XVIII.

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

CRIOLLOS ILUSTRADOS

En este apartado exponemos las ideas filosófico-políticas de Juan Francisco Azcárate y Lezama, Francisco Primo Verdad y Ramos, fray Melchor de Talamantes y Jacobo de Villa Urrutia; cuatro pensadores que se desenvolvieron dentro del mismo contexto histórico, político y cultural. Su pensamiento tuvo una crucial importancia en los sucesos acaecidos en México el año de 1808, razón por la cual centraremos nuestra atención principalmente en dicho año.

En 1789 se inició la Revolución Francesa, con ella se derrocó la monarquía de Luis XVI el 10 de agosto de 1792. Este hecho posibilitó la elección de jueces a *la nación francesa* y la creación de una Convención encargada del nuevo gobierno.

Posteriormente Napoleón Bonaparte se apoderó del gobierno de Francia e impuso un nuevo tipo de monarquía que extendió su dominio a casi toda Europa central. Impulsado por el temor hacia el poderío francés, Manuel Godoy (consejero del rey Carlos IV de España) propuso a Carlos IV crear una alianza ofensiva y defensiva con Francia, lo cual se hizo realidad en un tratado celebrado en San Ildefonso. A partir de ese momento, España, más que aliada, se convirtió en un satélite de Francia.

Transcurría el año de 1808. Las Indias estaban gobernadas por el rey Carlos IV de España. En los primeros meses de ese año (el 19 de marzo) se inició un motín contra el rey en Aranjuez, España.[1] Obligado por este hecho Carlos IV renunció al trono para cederlo a su hijo Fernando VII, sin embargo, dos días después, Carlos IV hizo una *protesta*[2] contra su abdicación, en ella argumentó que en su momento había sido necesario dejar el trono, pero le parecía conveniente recuperarlo por las circunstancias en que se encontraba España.

A causa de sus desavenencias, Carlos IV de España y su hijo Fernando VII se vieron en la necesidad de recurrir a Napoleón Bonaparte para pedirle consejo. Bonaparte que simulaba resolver el problema, condujo a toda la familia real española

[1]A principios de 1808 las principales plazas de guerra españolas se encontraban en poder de Francia. Manuel Godoy (quien anteriormente firmó la paz y la alianza con Francia) se percató de las intenciones de Napoleón Bonaparte, debido a las cuales la monarquía española estaba destinada a hundirse, por ello persuadió a Carlos IV de retirarse a Andalucía con el objeto de resistir la invasión francesa. Sin embargo, el pueblo de Aranjuez (residencia de los soberanos en aquellos días) notó los preparativos de la familia real para abandonar Aranjuez y se levantó tumultuoso el 17 de marzo de 1808, haciéndolo por segunda vez el 19 de ese mismo mes. Esto obligó a Carlos IV a abdicar del trono y cederlo a su hijo Fernando VII.

[2]"Protesta hecha por Carlos IV" en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*, tomo II, doc. 3, p. 3.

hacia Bayona, Francia, donde logró que Fernando VII devolviera el trono a su padre, quien, obligado también por Napoleón, depositó su autoridad suprema en el francés duque de Berg[3] al nombrarlo lugarteniente de España y las Indias el día 4 de mayo de 1808. Así, utilizando una combinación de astucia y amenazas, Napoleón logró hacer suya la corona española y retener en un discreto confinamiento a la familia real española.

El 16 de julio del mismo año, fueron publicados en la *Gaceta de México* los sucesos acaecidos en Bayona y Aranjuez.[4] A partir de ese momento se desató en la Nueva España una ola de confusión e inquietud que posibilitó a los intelectuales novohispanos cuestionarse acerca del ejercicio del poder, la libertad e incluso la independencia.

Tres días después de la publicación hecha por la *Gaceta de México*, el Cabildo Metropolitano[5] realizó una reunión que concluyó con la resolución de acudir con el virrey Iturrigaray, para entregarle una representación en la cual se ofrecía todo el apoyo al soberano Fernando VII y se declaraba nula su abdicación. El Cabildo justificaba su posición utilizando por primera vez las ideas de Soberanía del Reyno [*sic*] y de derechos naturales, debido a estas ideas el Real Acuerdo[6] rechazó tajantemente tanto la representación como sus propuestas y pidió al virrey Iturrigaray (en documento fechado el 21 de julio) que se sirviera "adoptar las medidas que estime conducentes y basten á tranquilizar los ánimos y asegurar el sosiego, que tanto importa en estos momentos".[7]

El virrey simpatizó con las ideas del Ayuntamiento y citó a junta general de la ciudad de México el día 9 de agosto de 1808. Esta fue la primera de cuatro juntas convocadas por Iturrigaray, en las cuales Azcárate, Primo Verdad, Talamantes y Villa Urrutia, jugaron un importante papel ideológico. En esta primera junta se juró lealtad a Fernando VII y se otorgó plena confianza y autoridad máxima al virrey Iturrigaray.

---

[3] *Ibidem,* p. 7.

[4] *Gaceta de México*, del sábado 16 de julio de 1808.

[5] El Cabildo Metropolitano, también conocido como el Ayuntamiento de la Ciudad de México, fue el cuerpo político donde se organizaron los criollos de la Nueva España. Aunque no todos los cabildos desempeñaron funciones políticas, la mayoría funcionó como base de unión e información de los criollos. Los cabildos fueron las primeras formas de gobierno civil, local y popular de la América colonial, estaban encargados de administrar los intereses de cada población que se formara en las Indias: cuidaban la sanidad, la conservación, el abastecimiento de agua, los bosques, los caminos, señalaban el precio de los artículos de consumo y se preocupaban por las artes y los oficios de cada población.

[6] El Real Acuerdo era el órgano político formado principalmente por españoles, por lo cual tenían una tendencia completamente a favor de la monarquía española.

[7] "Voto consultivo del Real Acuerdo sobre la primera Representación del Ayuntamiento de México" en Genaro García. *Op. cit.* Tomo II, doc. 6, p. 40.

La segunda junta fue convocada por Iturrigaray con carácter de urgente para el día 31 de agosto; "esta junta se trató de cuatro pliegos remitidos por la Junta de Sevilla"[8] que pedía ser nombrada y reconocida como "Soberana del Reyno" [*sic*]. Todos los asistentes a la junta pronunciaron su voto y resolvieron por mayoría que se reconociera como soberana a la Junta de Sevilla sólo en materia de guerra y hacienda. En esta segunda junta el Ayuntamiento argumentó los motivos por los cuales no podía aceptarse como soberana a una parte del reino que, al igual que las Indias, había sido conquistada por Castilla. Por ello si se obedecía a la Junta de Sevilla, se traicionarían las *Leyes de Indias*.

La posición del Ayuntamiento se vio favorecida porque al día siguiente llegaron pliegos de la Junta de Asturias en los cuales también pedía ser declarada soberana; por este motivo Iturrigaray citó a Junta General Metropolitana a las cuatro de la tarde del 1° de septiembre. Esta junta fue importante porque en ella sus integrantes debatieron para resolver el problema de la soberanía en caso de que faltara el rey; precisamente en esta junta los criollos se declararon abiertamente en favor de la "soberanía popular".

El 9 de septiembre se llevó a cabo la última junta, en ella los criollos colaboradores del Ayuntamiento propusieron que se convocara a una *Junta General de todo el Reyno* [*sic*]; se discutió la pertinencia de dicha junta, aunque ya el virrey Iturrigaray había pedido a todos los Ayuntamientos (con oficios firmados el 1° de septiembre) que mandaran a la capital delegaciones que los representaran en el Congreso General.

Los españoles (en su mayoría integrantes del Real Acuerdo) vieron peligrar su poder y comandados por el español Gabriel Yermo asaltaron el palacio el 15 de septiembre de 1808, en dicho asalto tomaron prisionero al virrey Iturrigaray por considerar peligrosas sus actitudes y su apoyo a la idea de formar un *Congreso General de la Nueva España.* También apresaron a Talamantes, Primo Verdad y Azcárate; los dos primeros murieron en prisión y Juan Francisco Azcárate obtuvo su libertad tres años después. Villa Urrutia nunca fue apresado aunque más tarde se vio en la necesidad de abandonar el país y vivir en el exilio.

Desde el siglo XVIII los criollos pidieron a los reyes españoles que se les otorgara la oportunidad de ocupar altos puestos en el gobierno y la Iglesia de las Indias, pero los reyes nunca tomaron en cuenta su petición porque se pensaba que permitir a los criollos gobernar podría ocasionar funestas consecuencias dentro de las posesiones españolas en América, sin embargo, con los sucesos de Aranjuez y Bayona, los criollos vieron la posibilidad de renovar su antigua demanda a la monarquía española.

El cautiverio de la dinastía española posibilitó a los criollos pensar en la creación de un *Congreso General de Representantes* del Reino, que resguardara legítima-

[8]"Relación formada por la Audiencia de las ocurrencias habidas en las juntas generales promovidas por el Sr. Iturrigaray" en Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia de la Guerra de Independencia.* Tomo I, doc. 248, p. 617.

mente la soberanía de la Nueva España. La propuesta para crear un Congreso no surgió inmediatamente, sino de una manera paulatina; por ello, veremos que los argumentos sustentados por los criollos para alcanzar su fin, no fueron los mismos ni respondieron exactamente a las mismas situaciones. Así, Azcárate se preocupó por demostrar la falta de soberanía de las juntas españolas y otorgársela al pueblo para posibilitar con ello la creación de una junta del reyno [*sic*]; Primo Verdad se interesó por demostrar y explicar por qué la soberanía residía en el pueblo, así como de aclarar quienes debían participar en la integración de la Junta de Representantes; Talamantes mostró que la creación de un Congreso de Representantes, en el cual residiera la soberanía del pueblo, abría mayores posibilidades para la independencia legítima de la Nueva España, y por último, Villa Urrutia hizo lo posible por defender la viabilidad de la Junta de Representantes propuesta por los criollos, ante las objeciones vertidas por el Real Acuerdo.

Si bien el objetivo de los criollos ilustrados era el mismo, su manera de defenderlo variaba según la forma en que se iban desarrollando las circunstancias y de acuerdo con sus propias convicciones. Regularmente coincidían en la base de sus planteamientos e ideas que analizamos a continuación. En aras de no ser excesivamente repetitivos, analizamos las ideas del autor de una manera general, pero centramos la atención en el principal problema que a cada uno de ellos le interesaba solucionar. Así que para tener una mejor visión de las ideas que los criollos ilustrados utilizaron en México, sugiero al lector la profundización en los planteamientos proporcionados a lo largo del capítulo dedicado a estos ilustres pensadores.

Juan Francisco Azcárate y Lezama[9]

Juan Francisco Azcárate y Lezama nació el año de 1767 en la capital de la Provincia de Corregimientos de México (ubicada hoy dentro de la ciudad de México), donde se recibió de abogado en 1790, ejerció de manera exitosa su profesión y fue nombrado fiscal. Se le otorgó también el cargo de regidor honorario dentro del Ayuntamiento de la ciudad de México en donde sus ideas ejercieron gran influencia.

Cuando se enteró de las noticias del motín de Aranjuez, propuso al Ayuntamiento (el 8 de junio de 1808) ir ante el virrey a jurar fidelidad a Fernando VII, aunque su verdadero objetivo era presentarle una exposición redactada por él mismo y otros criollos, que contenía una exhortación para que el virrey no reconociese como soberana ninguna Junta[10] ni orden alguna venida de España.

[9]Azcárate siempre firmó sus documentos como Juan Francisco Azcárate, pero en algunos diccionarios y referencias a sus obras podemos encontrarlo como: Juan Francisco de Azcárate, Juan Francisco Azcárate y Lezama o Juan Francisco Azcárate y Ledesma.

[10]Aunque los criollos piden en este documento que no se reconozca ninguna junta venida de España, en

El día que fue depuesto el virrey Iturrigaray, los españoles persiguieron a Azcárate y la noche siguiente lo apresaron junto con el síndico del Ayuntamiento Francisco Primo Verdad y Ramos. Se le condujo a la cárcel del Arzobispado y luego a la de Betlemitas, lugares donde permaneció preso durante tres años. Cuando obtuvo su libertad en 1811 se retiró de los asuntos públicos, pero después, al realizarse la Independencia, Iturbide lo llamó a su lado para formar parte de la Soberana Junta Provincial Gubernativa, nombramiento con el cual firmó la *Carta de Independencia de México* en septiembre de 1821. Iturbide lo nombró ministro plenipotenciario en Londres, pero la caída de su gobierno impidió a Azcárate desempeñar dicho cargo. Azcárate falleció en el año de 1831.

Los principales documentos escritos por Azcárate en 1808 fueron dos: el *Acta del Ayuntamiento de México en la que se declaró se tuviera por insubsistente la abdicación de Carlos IV y Fernando VII hecha en Napoleón*,[11] que fue redactada y firmada por Azcárate, Primo Verdad y el Marqués de Ulluapa; el destinatario era el virrey Iturrigaray. En ella manifestaban su pesar por los sucesos de Bayona y Aranjuez y dejaban entrever conceptos como soberanía, derechos de la Nación y pacto social. Así, Azcárate se convirtió en el primero de los cuatro criollos ilustrados que plasmó algunas ideas iusnaturalistas, para fundamentar la posición del Ayuntamiento ante la ausencia del monarca, aprovechando los sucesos de 1808.

El segundo documento es el *Voto del Licenciado D. Juan Francisco de Azcárate, porque no se reconozca á las Juntas instaladas en España, porque se auxilie á esta Nacion y porque se convoque un Congreso Vigilante.*[12] En este documento expuso dos motivos principales por los cuales no se debía reconocer a la Junta de Sevilla como soberana: el primero señalaba que Sevilla estaba incorporada a la Corona de Castilla al igual que la Nueva España, por lo cual no era lícito obedecerla sin recibir previa orden de la Junta de Castilla; el segundo, se refería a la pertinencia de nombrar soberana a alguna de las Juntas españolas, sin embargo por ser un asunto tan grave e importante, se debía convocar a una Junta de Representantes de todas las

documentos posteriores argumentaron que sólo puede reconocerse la Junta de Castilla, por ser Castilla la que conquistó las Indias; sin embargo, como ésta se encontraba en poder de Napoleón, era casi imposible que la Junta de Castilla se nombrase soberana.

[11]"Acta del Ayuntamiento de México en la que se declaró se tuviera por insubsistente la abdicación de Carlos IV y Fernando VII hecha en Napoleón" en Hernández y Dávalos, *op. cit.*, tomo II, p. 475 a 485. El mismo documento se encuentra con el título de "Testimonio del acta de la sesión celebrada por el Ayuntamiento de México, el 19 de julio de 1808, en la cual acuerda pedir que se tengan por nulas las abdicaciones de los Monarcas Españoles, que se desconozca a todo funcionario que venga de España, que el Virrey gobierne por la comisión del mismo Ayuntamiento, etc., etc." en Genaro García, *op. cit.*, tomo II, doc. III, 15 a 34 pp.

[12]"Voto del Licenciado D. Juan Francisco de Azcárate, porque no se reconozca á las Juntas instaladas en España, porque se auxilie á esta Nación y porque se convoque un Congreso Vigilante". Fechado el 6 de septiembre de 1808. En Genaro García, *op. cit.,* tomo II, doc. XLVI, 106 a 115 pp.

provincias del reino, la cual decidiría en quién debía recaer la soberanía. Además de sus escritos de 1808, dejó inéditas dos obras, una histórica y otra literaria, las cuales versan sobre el Reino de la Nueva España.

Azcárate tomó muchas precauciones al redactar sus escritos porque el desfavorable clima político no le permitía sostener ideas renovadoras. Los intelectuales debían cuidarse, pues cualquier indicio del empleo de los conceptos *libertad* y *autonomía* en un escrito, podía dar lugar a una acusación de sedición, la cual conduciría a su autor a una muerte segura.[13]

Una idea fundamental en los planteamientos de Azcárate, es su concepción acerca de que la Nueva España era una *monarquía como mayorazgo*, "el mayorazgo de sus soberanos fundado en la Nacion que estableció el orden de succeder en las líneas de la real familia".[14] El mayorazgo significaba que el pueblo había cedido su soberanía no sólo al individuo que se proclamara rey, sino también a los descendientes de éste, de esta manera, la posibilidad de que la Nueva España se quedara sin rey era casi nula, pues sólo se carecería de gobernante en el caso de que el rey o alguno de sus familiares no pudieran responsabilizarse de la monarquía.

De la idea de "monarquía como mayorazgo" se desprende una noción importante a destacar, que es: la concepción de *pacto social*; pues este tipo de monarquía sólo puede establecerse con base en la cesión de la soberanía y los derechos que cada individuo hace a una familia, así dicha familia es electa por el conjunto de estos individuos "únicamente para su mejor gobierno y acrecentamiento".[15]

La idea de mayorazgo implicaba que los bienes fueron cedidos por una nación bajo condiciones dictadas en el momento de establecerlo. En el caso de la Nueva España el pueblo se comprometía a ceder su soberanía y los reyes españoles, a no ceder nunca el reino a otros soberanos. Los monarcas afirmaron al respecto:

> Prometemos y damos ntra. fé y palabra R.[l] por Nos y los Reyes ntros. Sucesor.[s] de q.[e] p.[a] siempre jamas no seran enagenadas, ni apartadas en todo ó en parte, ni sus Ciudades, ni poblaciones p.[r] ning.[a] causa ó razón, ó en favor de ning.[a] persona; y si Nos, ó ntros. Sucesores hiciéremos alg.[a] donacion ó enagenacion contra lo susodho. sea nula y por tal la declaramos.[16]

[13]Con el fin de evitar cualquier tipo de acusación, los criollos ilustrados ocultaban las bases teóricas de sus escritos, así como los reales fines de estos, por ello no debe extrañarnos encontrar sobre todo argumentos prácticos e históricos en sus documentos.

[14]Azcárate. "Acta del Ayuntamiento..." en Hernández y Dávalos, *op. cit*., p. 481.

[15]*Ibidem.*

[16]Ley 1ª, Tit. 1º, libro 3 de la *Recopilación de Indias*.

Este compromiso debía cumplirse ante todo por ser una *ley natural*, pues según Azcárate, por ley natural los hombres deben abstenerse de donar lo que es de otro, o como él mismo dice: existe "la incapacidad natural y legal que todos tienen para enajenar lo que no es suyo".[17] Aquí Azcárate intenta mostrarnos cómo a pesar de que la soberanía le fue cedida por el pueblo al rey, éste no podía cederla a otro porque no era suya, en última instancia, le seguía perteneciendo al pueblo. Por otro lado, debía tomarse en cuenta el pacto firmado por los reyes, a través del cual adquirieron responsabilidades que los obligaban (como mencionamos anteriormente) a respetar el pacto, porque "de la propia suerte que en los vasaios, no pueden alterar los actuales poseedores[18] los llamamientos graduales hechos por los fundadores".[19] Así ni vasallos ni reyes podían alterar el pacto realizado al establecer el gobierno como mayorazgo, pues en él se designó tanto al rey como a sus sucesores como gobernantes del reino, de modo que:

> luego que muere civil ó naturalmente el poseedor de la Corona por ministerio de la ley, pasa la posesion Civil, natural y alto Dominio de ella en toda su integridad al legítimo succesór, y si este y los que le siguen se hallan impedidos para obtenerla, pasa al siguiente en grado.[20]

El rey Carlos IV había abdicado y cedido el reino a una persona ajena a la familia real, dicha persona al no pertenecer a la familia designada por el pueblo, no estaba autorizada por la Nación[21] para gobernar, por ello Azcárate afirma:

> Esa funesta abdicacion es involuntaria, forzada, y como hecha en el momento de *conflicto*, es de ningun efecto contra los respectavilisimos derechos de la Nacion. La despoja de la regalia mas preciosa que lo asiste. Ninguno puede nombrarle Soberano sin su consentimiento y el unibersal de todos sus pueblos.[22]

Los *derechos de la nación* negaban al rey la facultad de nombrarle al pueblo otro soberano que no hubiese sido electo al firmar el pacto, por ello, Carlos IV rompió el

[17]Azcárate. "Acta del Ayuntamiento... ", en Hernández y Dávalos, *op cit*. p. 481. Es importante destacar aquí que para Grocio, por ley natural el hombre debe de abstenerse de lo que es de otro y está obligado a cumplir con sus promesas; este segundo punto no es señalado por Azcárate como ley natural, pero es colocado como uno de los principales derechos de la nación.

[18]De la soberanía, esto es los reyes.

[19]Azcárate. "Acta del Ayuntamiento... ", en Hernández y Dávalos, *op. cit*. p. 481.

[20]*Ibidem.*

[21]Recordemos que había nombrado lugarteniente al duque de Berg, lo cual fue tomado por los criollos como una abdicación inválida.

[22]Azcárate. "Acta del Ayuntamiento... ", en Hernández y Dávalos, *op. cit*., p.480.

pacto al depositar la soberanía en un individuo ajeno a la familia real española. Al estar España invadida por una nación extranjera, la Nueva España carecía de un gobierno legítimo, pues la familia con la que se había realizado el pacto no sustentaba la soberanía; ante esto afirma Azcárate:

> Por su ausencia o impedimento [de la familia real] recide la soberanía representada en todo el Reyno, las clases que lo forman, y con mas particularidad en los tribunales superiores que lo goviernan, administran justicia y en los cuerpos que llevan la voz pública...[23]

De esta manera, como el rey estaba imposibilitado para ejercer *la soberanía*, ésta regresaba al reino, y aunque Azcárate diga a continuación que los Tribunales Superiores conservarán intacta la soberanía, "la defenderán y la sostendrán con energía como un depósito sagrado para devolverla ó al mismo señor Carlos quarto ó a su hijo el Sor. Príncipe de Asturias ó á los Sres. infantes cada uno en su caso y vez",[24] es necesario tener en cuenta que la idea de soberanía de la nación y la "esperanza" supuesta de que el rey retorne a ser soberano, no es una contradicción, pues la soberanía siempre residió en los integrantes del reino (el pueblo) y fue entregada por medio del pacto al rey. Sin embargo, al encontrarse la Nueva España sin soberano y sin familia real[2525] resultaba necesario que este reino, el cual volvía a poseer la soberanía, cediera ésta a otro individuo. Es obvio que esta idea no es nada clara en los documentos de Azcárate, pero se puede deducir tanto de su negativa rotunda a reconocer como soberanas a las juntas de España, como de su apoyo a la propuesta de convocatoria para un "Congreso General" de la Nueva España. El autor maneja hábilmente de acuerdo con su ideología la propuesta de que reconocer a alguna de las Juntas Españolas como soberana (a excepción de la de Castilla), traería como consecuencia contravenir las leyes de Indias y traicionar al rey, al ser el pueblo quien rompiera el pacto.

El hecho de seguir sustentando, aunque sea de manera ficticia, que Fernando VII seguía siendo rey, proporcionó a Azcárate la posibilidad de manejar dos cuestiones: primero, no ser acusado de traición y segundo, sostener el reino sin la necesidad de cambiar todo lo estatuído por la monarquía española; al respecto expresa Azcárate:

> La existencia efectiva de un monarca a quien por derecho indudable le pertenece el dominio de este continente, produce otro efecto justo y necesario, y es subsista el gobierno bajo el mismo pie que antes de verificarse sucesos tan desgraciados que lloran sus pueblos. Las leyes,

[23] *Ibidem*, p. 481.
[24] *Ibidem.*
[25] Recordemos que toda la familia real española se encontraba en Francia.

> reales ordenes y Cédulas dictadas para su arreglo que han hecho por su suavidad y dulzura la felicidad pública en cuyos brazos descansábamos permanezcan en todo su vigor, y animarán como hasta aquí nuestras operaciones.[26]

Los criollos sabían bien que cambiar todas las leyes estatuídas por los españoles llevaría al pueblo a la anarquía; con el objeto de evitarla, Azcárate señala tres razones por las cuales el reino debe conservar la paz:

1) Por lealtad.
2) Por el bien General.
3) Por Particulares conveniencias.

Para Azcárate era necesario conservar la paz, pero también lo era convocar a una reunión de representantes del reino que posibilitara tomar acuerdos sobre la Nueva España; sustentó ésta última con base en dos razones:

1) Que dicha reunión era útil.
2) Que era necesaria porque el Real Acuerdo no representaba a todo el reyno [*sic*] y por ello no podía tomar decisiones que concernieran a todo el reyno [*sic*].

En cuanto a la segunda razón nos debe quedar claro que Azcárate no quería dejar las decisiones del reino en manos del Real Acuerdo ya que este estaba integrado principalmente por españoles, por lo cual no representaba al reino. En cuanto a que la reunión de representantes *es útil*, debemos destacar que aquí Azcárate sigue las ideas de Cicerón con base en las cuales dice:

> la utilidad pública es la Suprema L.[ley] q.[e] exhige no se cumpla otra alguna.[27]

Denominando a la "utilidad pública" como "suprema ley", Azcárate otorga la posibilidad al pueblo de guiarse por aquello que le resulte más útil y al no haber ley mas alta, cualquier reunión de representantes e incluso cualquier acto se podría justificar tomando como base esta ley.

Como hemos visto, la preocupación principal de Azcárate no radicaba en fundamentar la soberanía popular (como más adelante lo harán Primo Verdad y Talamantes); era, más bien, mostrar que el pueblo y el rey habían adquirido un compromiso sagrado al firmar un pacto, debido al cual las leyes de la Nueva España eran inmutables.

[26]Azcárate. "Acta del Ayuntamiento... ", en Hernández y Dávalos, *op. cit*., p.482.
[27]"Voto del Licenciado Juan Francisco Azcárate... ", en Genaro Garcia, *op. cit*., p. 112. Aquí Azcárate cita de Cicerón el libro 3° de su *De Legíbus*.

Para sostener sus ideas, Azcárate tuvo como base ideas iusnaturalistas que recuerdan en mucho a las que Gracia utilizara en los prolegómenos de su *De iure belli ac pacis*, pues a pesar de que nunca lo cita, es una idea principal de sus escritos el concepto de *Monarquía como mayorazgo* sustentado por Grocio casi 200 años antes.

Francisco Primo Verdad y Ramos[28]

Nació en 1768 en la Hacienda de la Purísima Concepción de Ciénaga del Rincón, perteneciente anteriormente a la Alcaldía Mayor de Nueva Galicia y situada hoy en Aguascalientes, México. Fue abogado de la Real Audiencia y síndico del Ayuntamiento de la ciudad de México, en el cual participó activa y empeñosamente durante los sucesos de junio y septiembre de 1808; su importante participación radicó principalmente en reflexionar sobre el derecho del pueblo a establecer su propio gobierno en caso de que el rey estuviese imposibilitado para ejercerlo. Según Primo Verdad cuando el rey no ejerce el gobierno deja de poseer la soberanía, por lo tanto ésta pasa al pueblo.

En la conspiración realista encabezada por Gabriel Yermo, la cual derrocó al virrey Iturrigaray, Primo Verdad fue arrestado, conducido a la cárcel del Arzobispado y condenado a muerte; sin embargo, el día 4 de octubre de 1808 se encontró su cadáver en la celda que moraba, sin esclarecerse la causa de su muerte, aunque posiblemente fue ahorcado, envenenado o víctima de un accidente como se rumoró en aquellos años.

Sus dos documentos más importantes y valiosos son: su *Voto por que no se reconozca soberanía en las juntas de Sevilla, Valencia y Oviedo* y su *Memoria póstuma en que funda el derecho de soberanía del pueblo*. En estas dos obras Primo Verdad es, entre los criollos de su época, quien mejor expone el concepto de soberanía popular, por lo cual el análisis de sus textos es fundamental para entender las ideas de los criollos ilustrados mexicanos, y aún cuando sus escritos no son estudios teórico-sistemáticos sobre la soberanía, sino más bien escritos políticos proyectados hacia una circunstancia concreta y elaborados para ser leídos en las juntas del Ayuntamiento; estos nos ofrecen una idea muy clara acerca de las inquietudes intelectuales, políticas e ideológicas, así como de las fuentes teóricas del grupo criollo "ilustrado".

Primo Verdad, al igual que Talamantes, Villa Urrutia y Azcárate, supuso un estado natural previo a la organización política de la sociedad. En dicho estado de naturaleza, el hombre, concebido por el autor, es un individuo tímido y acosado por las fieras. Aunque Primo Verdad nunca explica la razón por la cual dicho hombre se

[28]En algunos documentos se encuentra su firma como Francisco Primo Verdad y Ramos, pero en algunos otros documentos y en los diccionarios lo podemos localizar como Francisco Primo de Verdad y Ramos. Aquí utilizamos: Francisco Primo Verdad y Ramos.

convirtió en propietario, lo concibe como un ser con propiedades a quien sus vecinos intentan desposeer y quitarle sus pertenencias.

Primo Verdad, al seguir la tradición iusnaturalista, concibe un *estado de naturaleza*[29] en el cual el hombre posee un derecho máximo, que es el *derecho a su conservación*, e impulsado por este derecho, el individuo se ve obligado a conformar un estado social que lo proteja; de esta manera buscaría:

> un hombre robusto que con su fortaleza pudiese rechazar la fuerza que le oprimía, ó un sábio que con su ingenio pudiese dirigirlo y con su astucia liberarlo de sus enemigos; entregóse á él, renunciando en sus manos por sí, sus hijos y descendientes una parte de su libertad; juróle obediencia, y quedó ligado á sus mandatos. La experiencia le hizo conocer que por muerte de este se suscitarian disenciones sobre elegir otro igual á aquel, y para librarse de ellas se comprometió en obedecer á su hijo primogenito.[30]

Según Primo Verdad, gracias al *derecho natural* por el cual el hombre busca su conservación, el individuo pasó de un estado de naturaleza a otro monárquico por medio de un "pacto social entre el soberano y el vasallo". En la realización de este *pacto social* el pueblo legó su soberanía al rey, así:

> Los Soberanos siempre han estado autorizados por Dios, que ha escogido al pueblo como instrumento para elegirlos, confirmandolos despues en su autoridad, y haciendo sacrosantas é inviolables sus personas; y aunque no les ha dado [a los hombres] la facultad de derribar sus tronos, sí la de poner coto á sus arbitrariedades, y conservarlos en las terribles crisis en que suelen verse, como en los Interregnos ya ordinarios, ya extraordinarios.[31]

Para Primo Verdad el soberano, una vez nombrado como tal, se diviniza y vuelve inviolable su persona, motivo por el cual nunca se le puede derrocar, sin embargo advierte más adelante que es posible ponerle cotos y conservarle en estado de *interrregno* y como él mismo advierte "La crisis en que actualmente nos encontramos es de un verdadero Interregno *Extraordinario* segun el lenguaje de los políticos".[32]

---

[29]Francisco Primo Verdad y Ramos. *Cfr*. "Memoria póstuma del Síndico del Ayuntamiento Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos en que se funda el derecho de soberanía del pueblo y justifica los actos de aquel cuerpo", en Genaro García. *Op. cit*., tomo II, doc. 53, p. 153.

[30]*Ibidem*, pp. 153-154.

[31]*Ibidem*, p. 150

[32]*Ibidem*, p. 148, los políticos a los que aquí alude son principalmente Heineccio y Grocio.

"Siendo el Interregno [continúa más adelante citando a Heinecio] un Estado por el que se halla la república sin su Principe que lo gobierne".[33]

En relación con el concepto de interregno extraordinario, sigue a Heinecio quien de una manera clara nos explica:

> Adquiere el derecho de reinar en la soberanía electiva tan sólo la persona elegida, y en la hereditaria toda su familia: espirando por consiguiente en el primer caso este derecho con la persona, y durando en el segundo tanto como la familia. De aquí viene que muerta la persona elegida, el *interregno* se llama *ordinario* y cuando se extingue la familia reinante, se denomina *extraordinario*.[34]

Recordemos que en la época de este escrito toda la familia real española se encontraba cautiva en Bayona y el rey Carlos IV de España había abdicado en favor de la monarquía francesa; dada esta situación la Nueva España se encontraba sin familia reinante y en estado de interregno extraordinario, así que, según Primo Verdad "el pueblo en estos momentos de interdicto *extraordinario* recobra la soberanía, la hace suya, refluye naturalmente á sí, y la trasmite á las personas de su confianza para devolverla despues á su señor".[35]

La soberanía, entonces, pertenece al pueblo y será ese pueblo quien la ejerza para conservarla intacta y posteriormente devolverla al rey, sin embargo, como vemos en la cita anterior, el pueblo no será realmente quien conserve dicha soberanía, sino las *personas de su confianza* a quienes la transmita.

Así una vez demostrado que la soberanía pertenece al pueblo si falta el monarca, el siguiente problema importante para Primo Verdad radica en saber quienes serán los representantes de dicho pueblo, que detentarán la soberanía hasta que ésta se devuelva al rey, para resolver este problema vuelve a citar a Heinecio quien dice:

> :::::Siendo el Interregno un Estado por el que se halla la república sin su Príncipe que la gobierne, y *no intentando el pueblo mudar de constitucion* quando elige otro que supla por aquel, es consiguiente que en

[33]*Ibidem*, p. 157. Dice Heineccio en el parágrafo CXXXIX del capítulo VII, parte segunda (derecho de gentes) de su libro *Elementos de derecho natural y de gentes*: "ocurre el interregno, ó sea falta de gefe que gobierne un Estado ... " Sin embargo Primo Verdad cita a Heineccio en el parágrafo CXL del mismo capítulo del libro donde Heineccio dice: "el interregno es el estado de una ciudad destituida de su soberano" por lo cual nos podemos percatar que las citas que Primo Verdad hace de Heineccio no son textuales y más bien son tomados con cuidado para evitar un enfrentamiento directo con la monarquía española.

[34]Heineccius Johan Gottlieb (1681-1741), *Elementos de Derecho natural y de gentes*. Segunda parte: Derecho de Gentes. Cap. VII, parágrafo CXLIII, p. 113.

[35]Primo Verdad y Ramos. "Memoria póstuma del Síndico del Ayuntamiento... ": en Genaro García, *op. cit*., p.153.

> el entretanto deban nombrarse Magistrados *extraordinarios*, déseles el título que quiera darseles, y estos han de constituirse, ó por nueva eleccion, ó lo que seria mas acertado, se han de señalar los que anteriormente se hallaban gobernando, cuya potestad conviene que cese luego que se haya elegido el nuevo imperante como es fácil de entender:::::.[36]

Los "nuevos magistrados" deberán ser propuestos por una elección o mejor aún, retornar a aquellos que anteriormente se hallaban gobernando. Primo Verdad rechaza la idea de una nueva elección y, para saber quiénes serán aquellos magistrados que tienen la posibilidad de sostener la república mientras falta el rey, se aboca a la tarea de justificar quienes son aquellos que "anteriormente se hallaban gobernando", esto es, los que gobernaban cuando se firmó el *primer pacto entre el rey y los vasallos*. A partir de aquí, Primo Verdad intentará justificar que, en la Nueva España, el primer pacto realizado entre el soberano y el pueblo se estableció entre el rey y los ayuntamientos ocho años antes de la existencia del Real Acuerdo. Así las *leyes fundamentales* de la Nueva España se dieron, según Primo Verdad, a través de su primera organización política, ésta es: el Ayuntamiento. Dice Primo Verdad:

> Quando recorro la historia de la conquista de estos dominios, veo que su organizacion politica es debida á los Ilustres Ayuntamientos de la Villarica de la Veracruz y de México, los primeros actos de homenage rendidos á la Majestad del Emperador Carlos V, y continuados por nuestra posteridad hasta la época presente, se tributaron por medio de estos cuerpos. Las leyes fundamentales de la Nueva España son las actas de sus Acuerdos como podrán registrarse en sus libros.[3737]

[36]*Ibidem*. p. 157. Los subrayados de la cita anterior son del propio Primo Verdad y en aras de que el lector tenga una mayor claridad de los reales propósitos de los criollos ilustrados mexicanos, escribo a continuación la cita de Heineccio que Primo Verdad dice seguir, aunque como podremos ver en ella omite todo aquello que resulte peligroso a sus propósitos:

Heineccio, *op. cit*., capítulo CXL

Si en el interregno subsiste el gobierno

Si el interregno es el estado de una ciudad destituida de soberano, y supuesto que no conviene al pueblo que deje de haber quien lo gobierne *mientras trata de elegir un nuevo gefe*, infierese que durante este tiempo deben mandar unos magistrados estraordinarios, cualquiera que sea su denominación, y que deben ser nombrados por el voto de las diferentes clases del estado, ó lo que es mejor, deben ser asignados anteriormente por una ley. Por consiguiente: Conocerá todo el mundo que el poder de estos debe cesar así que *sea elegido el nuevo soberano*...

El subrayado es mío y con él intento mostrar al lector que en realidad los criollos no pensaban devolver el gobierno al rey cuando fuera liberado. La cita fue extraída de Heineccius Johann Gottlieb, *op. cit*., segunda parte, p. 111.

[37]Primo Verdad, *op. cit*., p. 150. Para Heineccio las *leyes fundamentales* tienen una gran importancia debido a que son éstas las que constituyen una organización social y todo pacto posterior deberá tomar como

Los ayuntamientos constituyen, entonces, la primera organización política de la Nueva España y por ello Primo Verdad advierte:

> Dos son las autoridades legítimas que reconocemos, la primera es de nuestros Soberanos, y la segunda de los Ayuntamientos aprobada y confirmada por aquellos. La primera puede faltar faltando los Reyes y por consiguiente falta en los que la han recibido como una fuente que mana por canales diversas; la segunda es indefectible por ser *inmortal el pueblo* y hallarse en libertad no habiendo reconocido otro soberano extrangero que le oprima con la fuerza, y á quien haya manifestado tacita ó expresamente su voluntad y homenages.[38]

Hasta aquí, Primo Verdad ha demostrado que sólo el Ayuntamiento posee legítimamente el derecho a la representación del pueblo, por lo cual sólo sus integrantes podrán formar parte de los magistrados en los cuales recaerá el gobierno provisional del reino; mas, si lo anterior no bastara para probar el derecho que el Ayuntamiento tiene para conceder el nombramiento a dichos magistrados, nuestro autor recurre a otros dos hechos:

Primero: En España se realizaron elecciones de magistrados por parte del pueblo con el objetivo de defender los *derechos de la nación*, pues ‘’los derechos de las naciones y de las gentes... establecen como axioma indisputable, que los reynos no pueden dividirse, donarse, permutarse, legarse por testamento, ni hacerse de ellos aquellas enagenaciones que los particulares hacen en sus bienes, pues para esto se necesita *el especial consentimiento del pueblo*”.[39]

Desde este punto de vista ningún rey puede ceder el reino sin el consentimiento del pueblo. Además si los españoles se negaron a aceptar la abdicación del rey, porque iba contra su derecho, los americanos están en todo su derecho de formar juntas para gobernarse.

Segundo: Por basarse en las leyes de Indias; Primo Verdad puede argumentar que los “magistrados” podrán ser nombrados por el hecho de cumplir con ocho obligaciones, a saber:

> que teman á Dios, que amen al rey, que vengan de buen linaje, que sean *sus naturales*, que sean sus vasallos, que sean de buen ceso, que

fundamento dichas leyes.

[38] *Ibidem*, p.148.

[39] *Ibidem*, p. 165. Con respecto a esta idea de la imposibilidad de enajenar el reino por parte de los reyes, podemos advertir que Primo Verdad sigue de una manera casi textual a las ideas de Heineccio quien dice: “ningún soberano puede vender el reino, hacer donación de él, permutarlo, dividirlo, legarlo en testamento a otro, ó transferirlo por cualesquiera de los medios con que suelen los hombres disponer de su patrimonio”. Heineccius. *Derecho natural y de gentes* segunda parte, parágrafo CXLVII. p. 115.

> hayan buena fama, y que sean tales que non cobdicien heredar lo suyo.[404]

Como vemos, el objetivo de Primo Verdad es resaltar la participación de los ayuntamientos y minimizar la de la Real Audiencia como posibles magistrados para integrar el gobierno provisional; para llevar a cabo ésto, primero utiliza el argumento de la firma del pacto entre el rey y el ayuntamiento, así como los hechos acaecidos en España. Además la Ley de Indias permite a Primo Verdad justificar, como argumento importante, la nacionalidad de los integrantes del gobierno provisional. De esta manera, ser naturales de la Nueva España se convierte en la mejor arma de nuestros criollos ilustrados, ya que si falta el rey, no serán los peninsulares quienes tengan el mando. Con este argumento dejan fuera del poder a los españoles y a todos aquellos que no cumplan con el requisito de ser originarios de América. Primo Verdad, entonces, propone lo siguiente: "para consolidar mas y mas resoluciones en que tanto se interesa el reyno, es necesaria la junta de él... Ella debe ser formada de diputados de todos los cabildos seculares y eclesiásticos, pues estos forman parte nobilísima del estado".[41]

Con su propuesta de realización de una junta del reino, Primo Verdad intenta adelantarse a las posibles objeciones que el Real Acuerdo haga con respecto a los habitantes naturales de la Nueva España,[42] pues este título según el Real Acuerdo, le pertenece sólo a los indios y no a los criollos. Como ya dijimos, Primo Verdad se adelanta a las objeciones y propone la realización de una *junta de representantes* del reino, la cual dejará fuera a todo aquel que no sea natural de América y por lo tanto estará integrada por representantes del cabildo secular y eclesiástico, pero también por otros naturales de la Nueva España, a saber: *los indios*.

En un documento,[43] se menciona que el Real Acuerdo preguntó a Primo Verdad quien era ese pueblo al cual tanto se refería y él respondió que las autoridades constituidas, esto es, no el pueblo en general sino sólo aquellos representantes legalmente reconocidos por este; en otras palabras: el Ayuntamiento. Sin embargo, no podemos olvidar que en el documento *Memoria póstuma del Síndico del Ayuntamiento... en que se funda el derecho de soberanía del pueblo*, Primo Verdad menciona de una manera clara la importancia de los indios en la junta de representantes propuesta

[40]Primo Verdad, *op. cit*., p. 156.

[41]*Ibidem*, p. 161.

[42]Primo Verdad no se encontraba tan errado, pues una de las principales objeciones que posteriormente hizo el Real Acuerdo hacia las propuestas de los criollos, se basaba en que si los naturales de un país debían formar la "junta de representantes del Reyno", entonces en América esos naturales eran los indios y no los criollos.

[43]"Relación formada por la Audiencia de las ocurrencias habidas en las Juntas Generales promovidas por el Sr. Iturrigaray", en Hernández y Dávalos, *op. cit*., tomo I, págs. 248 a 317.

por él, pues, al hablar de los indios, dice: "será por tanto muy justo que ellos tengan igualmente su representacion en las juntas generales: y si los diputados se proporcionan en razon de las personas que representan, y de su número, formando una muy crecida parte el de los indios, es claro que debe triplicarse, respecto de los demás cuerpos".[44]

En esta cita, Primo Verdad otorga un papel preponderante a los indios en la junta propuesta. Es importante destacar que nuestro autor es uno de los primeros en otorgar un papel de tal magnitud a los indios y, no conforme con ello, propone de una manera progresista y atrevida para su época, la abolición de castas y la unión americana, pues, al incluir a los indios en la junta dice: "Quánto no contribuiría esto á conservar la suspirada union de todos los americanos ¡y quanto no alexariamos por este medio la rivalidad y zelos de unos y otros! Entonces se olvidarian los odiosos nombres de indios, mestizos, ladinos que nos son tan funestos".[45]

En cuanto a las fuentes del pensamiento que ejercieron influencia en los criollos ilustrados y, particularmente, en Primo Verdad, hemos podido destacar (como lo hicimos en su momento) la importancia de los escritos del jurisconsulto Heinecio, cuyas ideas sirvieron como base a los criollos ilustrados para sostener, conjuntamente, ideas libertarias y evitar un directo enfrentamiento tanto con la monarquía española como con las autoridades españolas en México. Estas ideas fueron fundamentalmente dos: la idea de *leyes fundamentales* y el concepto de *interregno*. La primera se refiere a las leyes que se establecen al fundar una monarquía, las cuales sólo pueden derogarse cuando se rompa el pacto entre el rey y los súbditos. En cuanto al concepto de interregno que ya hemos explicado con anterioridad, resulta importante destacar porque su utilización fue tan necesaria para sostener el concepto de soberanía de Primo Verdad. Con motivo de esto es necesario hacer un análisis de los obstáculos que nuestro autor observó en teorías filosóficas del derecho como las de Grocio, Puffendorf y Maquiavelo.

Según Primo Verdad existen dos posiciones opuestas en cuanto a la soberanía; la primera sostenida por Puffendorf y la segunda por Grocio y Maquiavelo. Nuestro autor piensa que Puffendorf cae en un error al otorgarle al pueblo la posibilidad de crear nuevas leyes y con ello un nuevo Estado, en el caso de que el soberano no esté presente; Primo Verdad, "propónese impugnar la opinión de Pufendorf...[la cual] dice así :::::Como quiera que el imperio se erige por el pacto posterior entre el rey y los conciudadanos, por tanto, quitado el imperio conviene que se vuelva a su primera forma::::: y así un pueblo en estado de interregno puede llamarse ciudad sin gobierno y semejante a un exército sin general".[46]

[44]Verdad y Ramos, Francisco Primo. "Memoria póstuma del Síndico del Ayuntamiento...", en Genaro García, *op. cit*., p. 162.
[45]*Ibidem.*
[46]*Ibidem,* p. 157

Volver a la primera forma, es retornar al Estado sin gobierno que llevaría al pueblo a cambiar de leyes y constitución de éste, lo cual no es avalado por Primo Verdad, puesto que él quiere conservar el gobierno sin cambios radicales, es decir, se desea un cambio de poder no de legalidad, así el gobierno cambiará de manos, pero no mudará de constitución.

Por lo anterior, se deduce que Primo Verdad rechaza la perspectiva de Puffendorf. Sin embargo tampoco está de acuerdo con Grocio y Maquiavelo (cuyas teorías le parecen similares), pues jamás avala la posibilidad de una soberanía tiránica, ya que, a decir verdad, él también rechaza la existencia del poder absoluto del soberano, aunque esto parezca una contradicción es necesario tener siempre presente que nuestro autor, quien sigue las teorías iusnaturalistas escolásticas de Vitoria y Suarez, reserva al pueblo la autoridad para poner coto a las arbitrariedades del rey.

Por otra parte, Primo Verdad califica a Grocio y Maquiavelo como "escritores malignos que han enseñado como verdad indisputable que los príncipes pueden enagenar libremente los reynos ... Quando Grocio nos Probase [que es imposible] que los reynos se establecieron como los mayorazgos, que es decir, no para seguridad y presidio de los débiles contra los poderosos, sino para utilidad particular de los soberanos, entonces admitiremos su opinion, pero entre tanto vivimos persuadidos de lo contrario".[47][47]

Al alejarse de las dos teorías iusnaturalistas de Puffendorf y Grocio, consideradas contradictorias por nuestro autor, parece quedarse a la deriva, pero es precisamente aquí donde las ideas del jurisconsulto Heinecio comienzan a jugar un papel importante, pues en ellas advierte la posibilidad de justificar un cambio de poder sin la necesidad de deponer la corona; esto le permite seguir sosteniendo al rey (en el caso de la Nueva España, Fernando VII) como soberano y a la vez buscar un nuevo gobierno sin ser acusado de traición.

La idea aparente de Primo Verdad de seguir sustentando al rey y conservar el reino para devolvérselo posteriormente, no está en contradicción con sus postulados, porque recordemos que según el autor, el pueblo no puede romper el pacto realizado con el rey ni tampoco puede deponerlo, pero a falta de soberano puede y debe nombrar una junta de representantes que conservarán el reino hasta el regreso del rey o el nombramiento de otro.

Esto es, Primo Verdad concede al pueblo volver a ser poseedor de la soberanía y el poder en el estado de *interregno*, es decir, en el estado en el cual existe una ausencia del rey por ser invadido el reino o por muerte del rey. Este estado de interregno según Primo Verdad, es uno de los más graves y, la explicación que Heinecio hace de él, favorece a nuestros criollos porque les permite no quedarse fuera del poder, como podría suceder con la teoría de Puffendorf o la de Grocio.

[47] *Ibidem.*

Fray Melchor de Talamantes Salvador y Baeza

Fray Melchor de Talamantes nació en la ciudad de Lima, metrópoli del Reino de Perú, el día 10 de enero de 1765; a pesar de ser extranjero, sus ideas tuvieron una enorme importancia para el desarrollo del pensamiento en México, por ello "no estará por demás hacer una breve reseña... del insigne peruano que, entre el número de abnegados extranjeros que cooperaron con sincero y ardiente entusiasmo a la grandiosa obra de nuestra redención política, ocupa un lugar conspicuo y merecido".[48]

Realizó sus primeros estudios para la carrera sacerdotal e ingresó después a la Real Orden de Nuestra Señora de la Merced en la ciudad de Lima, de aquí se trasladó a la ciudad de México, a la edad de 34 años, en noviembre de 1799.

Una vez en México, habitó en el Convento de la Merced donde lo acusaron, tanto de observar una conducta altiva, rebelde, desordenada e irreligiosa, como de ser afecto a provocar camorras y discordias entre sus compañeros. Sin embargo, no debe hacerse mucho caso a estas acusaciones, pues su amplio conocimiento y sabiduría siempre provocó envidia en sus colegas; de hecho, se sabía que ocupaba una gran parte de su tiempo en la lectura de libros sobre diversos temas: religión, política, literatura, historia, geografía, etc. Su dedicación al estudio era bastante reconocida y despertó en el virrey Iturrigaray un alto concepto y estima por sus aptitudes intelectuales; por ello le pidió que realizara una investigación sobre los límites de la Nueva España en el norte del reino, sin embargo, esta labor fue suspendida porque comenzaron los sucesos de 1808, en los cuales Talamantes jugó un papel fundamental.

El ilustre mercedario fue el primero de los cuatro criollos ilustrados que escribió ampliamente en favor de la independencia de la Nueva España, sin embargo, él sabía muy bien que exponía su vida por expresar sus ideas abiertamente, entonces decidió utilizar seudónimos tales como: Toribio Marcelino Faraday[49] e Yrsa: verdadero patriota.[50]

A raíz de su participación en las Juntas Generales de 1808, Talamantes fue arrestado y se le formó un proceso que comenzó el 19 de septiembre de 1808 "por sospechas de infidelidad al rey".[51] En ese proceso, el mercedario declara haberle entregado, sus escritos a "varios sabios" entre los cuales se encontraban Juan Francisco Azcárate, Primo Verdad y Ramos y Jacobo de Villa Urrutia.[52]

[48]Comentario de Elías Amador en Genaro García. *Op. cit*., tomo VII, p. IX.

[49]En el proceso que se le formó al acusarlo de sedición y afecto a la independencia, Talamantes acepta haber usado el seudónimo de Toribio Marcelino Faraday indicando que sólo son las iniciales de su nombre fray Melchor de Talamantes, pero invertidas. Respuesta a la pregunta 24 de su "declaración preparatoria" en Genaro García, *op. cit*., tomo VII, p.24.

[50]*Ibidem*. Respuesta a la pregunta 26.

[51]"Causa instruída contra fray Melchor de Talamantes por sospechas de infidelidad al Rey de España y de adhesión á las doctrinas de la Independencia de México" en Genaro García, *op. cit*., tomo VII, 1-339 pp.

[52]Advertir que Talamantes ejerció una gran influencia sobre los otros tres criollos, no es sólo una simple suposición. En los textos de estos últimos se puede notar la influencia que el mercedario ejerció sobre ellos.

El lunes 17 de abril de 1809, Talamantes fue remitido al Castillo de San Juan de Ulúa en el navío San Francisco de Paula, pocos días después de su llegada a dicho castillo, falleció a causa de la enfermedad de vómito prieto según se dijo en ese momento,[53] aunque se piensa que su muerte ocurrió de una manera trágica no aclarada hasta la fecha.

Talamantes fue el más osado y profundo de nuestros criollos ilustrados; fue también quien más escribió para intentar solucionar los problemas de 1808 y en esta solución dejar a los ayuntamientos en el poder de la Nueva España. En todos sus escritos podemos encontrar un claro testimonio de su pensamiento. En los mas breves, encontramos expuestas sus ideas de una manera abierta, pues, como Talamantes no pensaba publicar ni dar a conocer estos papeles, no tuvo miedo en escribir lo que realmente pensaba; estos escritos son tres: *Apuntes para un plan de independencia*,[54] *Proclama del virrey Iturrigaray sobre el resultado de la junta del 9 de agosto de 1808 anotada por Fray Melchor de Talamantes*[55] y *Advertencias reservadas á los habitantes de la Nueva España acerca del Congreso General*.[56] En los escritos más amplios y desarrollados Talamantes expone su teoría filosófico política; estos también son tres: *Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España*,[57] *Representación Nacional de las Colonias. Discurso filosófico*[58] y *Plan de la obra proyectada*.[59] Cabe señalar que en cada uno de estos seis escritos, Talamantes expone temáticas diferentes.

[53]En realidad aún no se encuentra algún documento oficial que determine fehacientemente las causas de la muerte de Talamantes, aunque se piensa que murió entre los días 12 y 14 de mayo de 1809 a causa de una peste regional llamada *vómito prieto*. El último dato que se tiene sobre Talamantes, es proporcionado por el virrey Garibay en una minuta dirigida al señor Ceballos, en ella le dice que el Mercedario fray Melchor de Talamantes se encuentra gravemente enfermo de vómito prieto. "Minuta del oficio del virrey Garibay al Sr. Ceballos" en Genaro García, *op. cit*., tomo VII, p. 546.

[54]"Apuntes para un plan de independencia", en Hernández y Dávalos, *op. cit*., tomo I, doc. 206.

[55]"Proclama del virrey Iturrigaray sobre el resultado de la junta del 9 de agosto de 1808 anotada por fray Melchor de Talamantes", en Hernández y Dávalos, *op. cit*., tomo I, doc. 215, p. 516-518. El mismo documento se encuentra también en Genaro García, *op. cit*., tomo II, doc. XVII, p. 60-63.

[56]"Advertencias reservadas á los habitantes de la Nueva España acerca del Congreso General", en Genaro García, *op. cit*., tomo II, doc. XXIX, p. 74-75.

[57] "Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España", en Genaro García, *op. cit*., tomo VII, p. 407-441. Firmado con el seudónimo Marcelino Toribio Faraday. Este documento también se encuentra en la misma obra y el mismo tomo p. 345 a 374.

[58] "Representación Nacional de las Colonias. Discurso filosófico". *Ibidem*, doc. IV, p. 374-403. El mismo documento se encuentra dentro del mismo tomo en las páginas 448 a 477 con el título "Discurso filosófico dedicado al Ex(c)elentísimo Ayuntamiento de la muy noble M.L.Y. é Ymp.l Ciudad de México, capital del reino" firmado por Yrsa Verdadero Patriota.

[59] "Plan de la obra proyectada". *Ibidem*, p. 43-60. Este documento se encuentra dentro del proceso formado a Talamantes en el tercer acto de su declaración preparatoria. Fue redactado por el propio Talamantes con el fin de explicar a sus jueces los "verdaderos motivos de sus escritos", los cuales, según advierte el mismo Padre Mercedario, no eran la independencia, sino el ataque a las ideas independentistas. Sin embargo, al analizar este escrito debemos tener presente que Talamantes, para poder salvarse del presidio, se vio obligado a intentar convencer a sus jueces de que en ningún momento sostuvo ideas independentistas.

Talamantes toma como fundamento de sus ideas filosófico políticas el derecho natural, pero siempre tiene en la base de sus pensamientos los conceptos de ley natural y contrato social, por ello, señala que existe una ley superior a todas, una *ley natural* que dirige al individuo hacia la búsqueda de su conservación, pues "todo viviente tiene un natural instinto por su conservación y el innato deseo de su propia felicidad".[60]

En la búsqueda de su conservación y su felicidad, los individuos se ven en la necesidad de realizar pactos e instaurar formas de gobierno, pues la naturaleza les concede derechos que deriban directamente de la ley natural; éstos, afirma Talamantes, son los derechos primitivos de toda sociedad tales como: el poder de nombrarse una dinastía que ocupe el imperio y el de darle a la sociedad la constitución que se desee.[61] Ejerciendo su *derecho natural*, las sociedades poseen tres posibles formas para constituir su gobierno: democrático, aristocrático y monárquico. "En el Gov.º Democrático el pueblo retiene en sí la potestad Soberana, promulga y expide las Leyes, es arbitro de los Juicios y de las decisiones publicas: el debe juntarse de q.^{do} en q.^{do} en Asamblea donde deben decidirse todos estos puntos y donde todos los miembros son iguales".[62] "En el Gov.º Aristocrático la autoridad Soberana se coloca en manos de algunos individuos q. ^{e} se miran como los Magnates del pueblo. Su elevacion ó es efecto de una eleccion periódica, ó de una eleccion indeterminada, esto es, por toda la vida del electo".[63] En el gobierno monárquico el pueblo elige a un individuo o a toda su familia para que lo gobierne.

Talamantes explica ampliamente la constitución del gobierno monárquico. Sostiene (como Primo Verdad), que el gobierno monárquico puede ser de dos tipos, en el primero se constituye en soberano un individuo electo por la sociedad, en el segundo se convierte en soberana una dinastía, cuando la elección recae en una familia. Este último tipo de gobierno lleva el nombre de "Monarquía como Mayorasgo", sin embargo, Talamantes advierte que en un gobierno monárquico, cualquier pacto hecho con el rey es:

> ... el mas Sagrado, Solemne y respetable, por el qual el pueblo se obliga á obedecer y el Rey á dirigir y governar; en virtud de este pacto, el Pueblo se constituye en inferior y declara al Rey superior, como debe serlo aquel que manda; siendo este pacto el primitivo y fundamental de la Sociedad, y de consiguiente la regla y norma de todos los pactos, debe ser de su naturaleza concistente é invariable; en esta virtud quedan

[60] *Cfr.* "Representación Nacional de las Colonias", p. 400.

[61] Si bien es cierto que Talamantes nunca afirma directamente que en la Nueva España se tengan estos derechos, admite que son los derechos primitivos de una nación al argumentar que Francia tiene la posibilidad de nombrarse un nuevo soberano o una constitución que le agrade, cuando deje a Napoleón.

[62] "Plan de la obra proyectada", p. 52.

[63] *Ibidem*, p. 53

> irrebocablem.te obligadas las partes contratantes, esto es el Rey y la Sociedad entera.[64]

Cuando la sociedad y el rey firman el pacto, se establece una monarquía, pero esa firma trae consigo derechos y obligaciones que no pueden suspenderse por ninguno de los contratantes. Así la idea de *pacto social* para Talamantes implica que el rey tanto como el pueblo, contrae derechos, pero también obligaciones: Los derechos del rey consisten en que "á ningún individuo de la Sociedad ni á la Sociedad entera, es... permitido quebrantar la ley del pacto Social y romper los vinculos con el Monarca",[65] mientras que sus obligaciones son "amparar sus personas [las de los individuos del pueblo], sus bienes y su libertad".[66] El rey, entonces, se convierte en el individuo "superior" y el pueblo en el "inferior", pero:

> la superioridad no es tanto una preeminencia ó prerrogativa, quanto un gravamen ó una obligacion: es un deber impuesto á la parte mas ilustrada y poderosa del genero humano, para dirigir, sostener y proteger á la otra parte debil é ignorante.[67]

El monarca se convierte así en el protector de la sociedad y tiene la obligación de conservarla. Es claro, entonces, que el pueblo elige a un rey buscando la mejor conservación de la nación y que el rey más que una ventaja tiene la "obligación" de sostener, proteger y dirigir al pueblo.

Al firmar el pacto la nación también contrae derechos, estos están estrechamente relacionados con la ley natural que busca su conservación, pues en aras de su conservación, el individuo tiene derecho a buscar sus bienes y su felicidad, para ello firma el pacto y se vuelve dependiente del rey, pero:

> la dependencia en q.e se halla el inferior, es á beneficio del mismo: carece desde luego de una gran parte de su libertad; pero reporta a otro lado la ventaja de gozar tranquilamente de los bienes que le son permitidos y estar á cubierto de los males que puedan amenazarle.[68]

La firma del pacto se da a beneficio del propio pueblo y no al del monarca. El pueblo se beneficiará con el pacto, sólo cuando pueda buscar sus bienes y protegerse de los males que le amenacen; esto es, el pacto deberá firmarse cuando proporcione "el

[64] *Ibidem*, p. 45.
[65] *Ibidem*, p. 47.
[66] "Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España", p. 352.
[67] "Representacion Nacional de las Colonias", p. 287.
[68] *Ibidem*, p. 287.

menor mal".[69] Una vez firmado, la sociedad sólo puede gozar de los bienes que se le permitan, pero nunca del mayor bien que según Talamantes es la libertad. La libertad es el mayor bien porque implica la posibilidad de tener todos lo bienes, pues "donde la libertad es consumada, absoluta y sin límites, la necesidad es ninguna, porque se posee allí todos los bienes".[70] En la libertad el individuo no necesita nada ni depende de nadie, por ello entre menos necesidad tenga el individuo, será más libre y poseerá mayores bienes.

Sin embargo, ese mayor bien, esa libertad, sólo es digna de restringirse cuando es en beneficio de la sociedad misma, cuando la protege de los males que la amenazan, cuando ayuda a su conservación. Por esto, Talamantes afirma que "el bien de la Sociedad y su conservacion es una ley superior á todas las demas" leyes que se instituyen dentro de la sociedad.

Para Talamantes, los derechos naturales se pierden después de la firma del pacto, ya que el pueblo no puede romperlo. Sin embargo, existe una posibilidad para que el pueblo recobre su soberanía de una manera legítima y ésta se da cuando faltan los reyes,[71] pues "Luego que estos faltan para el Cuerpo Civil por cualquiera circunstancia..., ó que se extinguen todas las ramas de la familia reynante, la nacion recobra inmediatamente su potestad legislativa como todos los demas privilegios y derechos de la Corona".[72]

El pueblo recobra su potestad legislativa, aunque ésta, indica Talamantes, en realidad nunca deja de pertenecerle, pues "este es un poder que existe siempre radicalmente en la Nacion, y á los monarcas se ha confiado solamente su exercicio".[73]

Entonces la potestad legislativa nunca pertenece al rey y por ello es una "ley primitiva" con la cual se reconoce a una nación como soberana. El pueblo recobra *la soberanía* cuando faltan los monarcas, porque "los pueblos tienen la potestad soberana en el estado primitivo de las Sociedades, esto es, antes de la institucion de los Monarcas; que la reasumen quando [falta] el Monarca..., ó quando falta toda su dinastia".[74]

Una vez que el pueblo recobra el ejercicio de la soberanía, debe volver a las leyes fundamentales, es decir, a las leyes que poseía antes de otorgar su soberanía al rey.

[69] *Cfr*. *Ibidem*, p. 389.

[70] *Ibidem*, p.385.

[71] Ya que en este caso quienes rompen el pacto son los soberanos y no el pueblo.

[72] "Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España", p. 373.

[73] *Ibidem.*

[74] "Plan de la obra proyectada", p. 45. Cabe recordar que en la época de estos escritos, la nación española había perdido la soberanía porque la había cedido a un individuo no autorizado por el pueblo, lo cual tenía como consecuencia inmediata, que "la Nación" volvía a su constitución primitiva anterior a la firma del pacto y podía también ejercer el derecho de crearse una nueva constitución y nombrar a otra dinastía que pudiera gobernarlo.

Las Leyes fundamentales facultarán al pueblo para constituirse nuevamente en gobierno, pero para que la Nueva España lo haga, necesita convocar a un congreso general en el cual recaiga la soberanía nacional abandonada por los monarcas españoles.

Aunque Talamantes argumente (como los otros tres criollos) que la soberanía se devolverá al rey español cuando éste se encuentre en libertad, sabe muy bien que la monarquía española ha perdido sus derechos sobre la Nueva España. Por ello, en tanto la soberanía recaiga en el Congreso, cuando sea necesario devolvérsela al rey español, se hará por medio del mismo Congreso, el cual -dice Talamantes- nombrará

> quatro Diputados que se presenten á S. Mag.d para hacerle en propias manos la entrega del Reyno y prestarle, a nombre de este, el juramento de fidelidad exigiendo antes de S. Mag.d los tres juramentos siguientes:
>
> 1° De no abdicar jamas el Reyno de la Nueva-España, ni cederlo á ninguna Potencia extrangera...
>
> 2° de no colocar jamas en el Virreynato de la Nueva-España á ningun Extrangero...
>
> 3° De aprobar todo lo determinado por el Congreso de la Nueva España...[75]

Si analizamos críticamente este argumento, podremos percatarnos de lo siguiente: Talamantes deja abierta la posibilidad para que el Congreso pueda nombrar rey tanto al antiguo monarca español, como a cualquier otro individuo que dicho Congreso elija. Podríamos pensar que también cabría la posibilidad de que el "Congreso Nacional" al ejercer sus derechos, constituyera otro tipo de gobierno (aristocrático o democrático), pero, deducir esto de las ideas de Talamantes sería caer en una falsedad, ya que él no quiere cambiar el tipo de gobierno de la Nueva España, sino variar los individuos en quienes recae ese gobierno, esto es, que sean los americanos y no los peninsulares quienes puedan ocupar los puestos de mando de la Nueva España.

Prueba de lo anterior es su negativa para considerar a todo el pueblo en general como digno de participar en el "Congreso", pues realizar semejante acción, restaría el poder que los criollos ejercían sobre el resto del pueblo; por este motivo afirma:

> El Pueblo infimo, en ninguna Nacion verdaderamente culta goza de este derecho de Ciudadano [el de ejercer la representación nacional]; porque su rusticidad, ignorancia, groseria, indigencia y la dependencia necesaria en que se halla respecto de los hombres ilustrados y poderosos, lo hacen indigno de tan exelente qualidad, que exige una libertad verdadera, incompatible con la ignorancia y la mendicidad.[76]

[75] "Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España", p. 354-355.

[76] "Representacion Nacional de las Colonias", p. 383-384.

Y si "el pueblo infimo" carece de derechos de ciudadano, entonces tampoco se le puede confiar a él el gobierno de un pueblo, así que ese gobierno debe quedar en hombres "ilustrados y poderosos", es decir, en los criollos. Basado en lo anterior, Talamantes nos dice mas adelante que

> ha sostenido y sostendrá siempre la Soberanía nacional, q.[e] alguna vez se suele distinguir con el nombre de Soberania del Pueblo, entendiendo por *Pueblo*, en cuerpo toda la nacion; pero de ninguna manera la Soberania rigurosam.[te] popular, sujeta a mil vicios y errores.[7777]

El concepto de *soberanía nacional* esgrimido por el mercedario, dista mucho del concepto de soberanía nacional roussoniano, pues Talamantes distingue entre "soberanía nacional" (soberanía popular) y "soberanía rigurosamente popular". Así la soberanía nacional a la cual se refiere, es la depositada en el "Congreso General", porque la nación o pueblo, de quien tanto habla Talamantes, está constituída por los "hombres ilustrados" dignos de representar la soberanía nacional. Por ello no debe extrañarnos que Talamantes intente crear su "Congreso General" con las autoridades constituidas y decida dejar al resto del pueblo, al "ínfimo" fuera de toda representación nacional. Así el Congreso

> ha de componerse de las autoridades constituidas, de un Virrey celoso y fiel al Rey y a la Nacion,[7878] de unos ministros integros é ilustrados, de unos pastores exemplares, de los Magnates y primeros nobles del Reyno; de los gefes de todos los tribunales y Oficinas, de los diputados de las Ciudades, de todos aquellos, en fin, en quienes debe tenerse la mayor confianza y estan interesados en reunirse y auxiliarse mutuamente para la defensa comun.[79]

Una vez puesto en claro por Talamantes que el concepto de soberanía de la nación se refiere más bien a los individuos que forman "el cuerpo" de representantes y no a la "soberanía rigurosamente popular", y aclarado que sólo las autoridades constituidas son capaces de ejercer la soberanía de la nación, nos indica que el "Congreso General" formado por dichas autoridades, llevará en su seno la voluntad general de la Nación, la voz nacional, "esa voz que todos los políticos antiguos y modernos miran como el fundamento y origen de las sociedades; esa voz tan respetable y so-

[77]"Declaracion preparatoria del Padre Talamantes", p. 242.

[78]Debemos tomar en cuenta que nombrar al virrey como integrante del Congreso Nacional, sólo es un recurso de Talamantes con el cual intenta disimular su adhesión a las ideas independentistas, porque como él mismo dice en la "proclama del virrey Iturrigaray" cuyas notas se le atribuyen: "no habiendo rey legitimo de la nación, no puede haber virreyes: no hay apoderado sin apoderante", p. 518.

[79]"Congreso Nacional...", p. 354-355.

berana, que obligó al mismo Dios á mudar el Gobierno de Israel, concediendole el rey que pedia".[80]

Si el mismo Dios tuvo que acatar la voluntad que una nación tenía para cambiar de rey, nadie podrá negarle el derecho a los .demás pueblos para nombrarse otro soberano o, incluso, para declarar su independencia, ya que, si el "Congreso" tiene la potestad para ejercer el poder legislativo, también la tiene para cambiar las leyes, pues "si todas ó alguna de las Leyes Coloniales han podido suplirse en las Indias después de la falta de la Metrópoli, por el mismo hecho quedan estos Reynos independientes de su matriz".[81] Por lo tanto, el Congreso se convertirá en el órgano que posibilitará la independencia de la Nueva España.

Cuando Talamantes propone a los criollos ilustrados la manera como debe organizarse el mencionado "Congreso", les dice que "debe procurarse que el congreso que se forme lleve en sí mismo, sin que pueda percibirse por los inadvertidos, las semillas de la independencia".[82] Así los "inadvertidos" no deberán darse cuenta de los reales fines de la constitución del Congreso nacional, los cuales son: que éste detente la soberanía nacional y promueva la Independencia.

Talamantes siempre tuvo cautela para no ser señalado como insurrecto por el gobierno español, sin embargo, es el único de los cuatro criollos que abiertamente busca y proporciona las bases para fundamentar la independencia de la Nueva España, para ello realizó un estudio referente a los casos en los cuales una colonia puede separarse legítimamente de su metrópoli y encontró 12 casos:

> 1) Quando las Colonias se bastan a sí mismas.
> 2) Quando las Colonias son iguales o mas poderosas que sus Metrópolis.
> 3) Quando las Colonias dificilm.te pueden ser gobernadas por sus Metrópolis.
> 4) Quando el simple govierno de la Metrópoli es incompatible con el bien general de las Colonias.
> 5) Quando las metrópolis son opresoras de sus Colonias.
> 6) Quando la metrópoli ha adoptado otra constitucion política.
> 7) Quando las primeras provincias q.e forman el Cuerpo Principal de la Metrópoli, se hacen en sí independientes.
> 8) Quando la Metrópoli se sometiese voluntariamente a una dominacion extranjera.
> 9) Quando la Metrópoli fuese subyugada p.r otra Nacion.
> 10) Quando la Metrópoli ha mudado de religion.

[80] *Ibidem*, p. 374.
[81] "Representacion nacional de las colonias...", p. 380.
[82] "Advertencias reservadas a los habitantes de la Nueva España". p. 74.

> 11) Quando amenaza a la Metrópoli mutacion del sistema religioso.
> 12) Quando la separacion de la Metrópoli es exigida p.r el clamor general de los habitantes de la Colonia.[83]

Talamantes proporcionaba legitimidad a la independencia de las Indias, basándose fundamentalmente en la idea de que el mayor bien de un pueblo es su libertad y esta se obtiene cuando no se necesita de otro pueblo para vivir. Así Talamantes afirma que las Indias pueden independizarse porque se bastan a sí mismas y son tan (o más) poderosas como su metrópoli.

Debe mencionarse que España estaba conquistada por otra nación, lo cual dejaba latente la posibilidad de un cambio tanto de constitución, como de religión[84] por ello, afirmaba Talamantes que al no haber reyes ni herederos al trono, la soberanía recaía en el pueblo y éste debía ejercer el poder legislativo.

En cuanto a que los habitantes de la Nueva España querían la separación debido a que el gobierno español era opresor y por ello no era compatible con el bien General,[85] Talamantes opinaba que esto se debía no tanto a la culpa del rey como a la de los españoles que gobernaban las Indias, porque éstos se apoderaban de los mejores cargos del país y se empeñaban en no proporcionárselos a los criollos; adueñándose también del comercio y no permitiendo que en México prosperaran industrias, cuando éstas afectaban la producción de la Metrópoli.[86]

De su filosofía política podemos deducir profundas similitudes entre su pensamiento y las nociones iusnaturalistas modernas de los siglos XVI y XVII en Europa; sin embargo, aunque pudiésemos señalar las influencias de los pensadores europeos sobre el mercedario, afirmar categóricamente que sigue a un autor específico resultaría ser un error y una injusticia a su pensamiento, ya que la argumentación que Talamantes utiliza en sus textos es una suerte de eclecticismo del pensamiento iusnaturalista antiguo y moderno, que cuando pasa a América adquiere matices diferentes que no podrían haberse dado en Europa.

Los fundamentos de su filosofía política deben deducirse fundamentalmente de sus escritos, pero también podrían derivarse de una posible lectura de los libros en-

[83]*Cfr*. "Representacion Nacional de las Colonias...". Me parece interesante destacar que este discurso fue resumido por Talamantes en el documento al cual denominó "Plan de la obra Proyectada", éste fue hecho por el propio mercedario para la defensa de su proceso, en este último documento. Talamantes señala uno a uno los argumentos que posibilitaban la independencia de una colonia, pero intenta refutarlos argumentando, al final, que el mejor gobierno para la Nueva España es la sujeción a la monarquía española.

[84](Puntos 6. 8. 9. 10 Y 11 de Talamantes). En cuanto al peligro de cambio de religión. recordemos que los reyes de Francia sostenían a la Iglesia Galicana desde la monarquía de Carlos VII (1438) y que esta no desapareció del todo hasta el siglo XIX, después del Primer Concilio Vaticano en 1870. Talamantes asegura, además, que la monarquía de Napoleón había permitido la permanencia de otras religiones en Francia.

[85]Puntos 4, 5 y 12 de Talamantes.

[86]*Cfr*. "Plan de la obra proyectada" y "Representación nacional de las colonias...".

contrados en su casa en el momento de su aprehensión.[87] Dentro de los cuales podemos destacar *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, no obstante que esta era una obra prohibida por la inquisición y un libro de Heinecio del cual no se proporciona el título.[88]

En sus escritos Talamantes declara "que las proposiciones q.ᵉ contenia su obra acerca [de] la Soberania del Pueblo eran sacadas de S.ᵗᵒ Tomas en su opúsculo de *Regimine Principum*, que anda en manos de todos con el titulo de Govierno de Principes"[89] sin embargo, debemos destacar que mientras Santo Tomás estableció que el pueblo no podía cambiar a los soberanos legítimamente (salvo que se hiciese de una manera pacífica), ya que, según él, era necesario seguir el principio fundamental del derecho natural, que ordenaba evitar los disturbios y prohibía alterar el orden público; Talamantes no comulgaba con tales ideas, pues proponía la independencia de México, lo cual necesariamente alteraría el orden público. Sin embargo cabe destacar que Talamantes, al igual que Santo Tomás, proponía la conservación de la nación y el bien común como las leyes superiores que todo pueblo debe seguir.

Sabemos de su conocimiento del pensamiento político de Hobbes porque lo cita en su "Plan de la obra proyectada", en este documento dice estar en contra del "perverso y herroneo principio del impio Hobbes"[90] que permite al hombre hacer todo lo que la fuerza le posibilite; sin embargo podemos decir que cuando plantea el primer pacto social hecho por los individuos de una nación, él cree firmemente que dicho pacto debe llevarse a cabo para protegerse del daño que otros puedan causarle. Además, Talamantes nos habla de un segundo pacto que debe realizar la nación (una vez constituída) con diferentes naciones, porque sin ese pacto, aquellas podrían intentar dominar y oprimir la soberanía nacional. Esto nos deja ver que en el fondo Talamantes creía con Hobbes que "el hombre es el lobo del hombre".

No podemos dejar de mencionar su cercanía con los pensamientos de Puffendorf, Grocio y Heinnecio,[91] pues sabemos que fueron el fundamento más fuerte del pensamiento político de los criollos ilustrados mexicanos, aunque Talamantes no los cita.

Cabe destacar el conocimiento que el Mercedario tenía de Juan Jacobo Rousseau, pues señala que su idea del pueblo que integrará el "Congreso Nacional" difiere radicalmente de la idea de Rousseau, ya que "el principal error político de Rousseau, en su *Contrato social* consiste en haber llamado indistintamente al Pueblo al exercicio

[87]Si bien es cierto que este argumento parecería poco verosímil, debemos tomar en cuenta que un sacerdote raramente tiene libros en su celda cuando estos no son de su interés, y mucho menos se arriesgaría a tenerlos de ornamento cuando son libros prohibidos.

[88]"Causa instruída a Talamantes", p. 8.

[89]"Tercer acto de la declaracion preparatoria de Talamantes", p. 40.

[90]"Plan de la obra proyectada", p. 49.

[91]No quiero extenderme aquí explicando la influencia que ejercieron estos pensadores sobre los criollos; prefiero remitir al lector hacia el estudio realizado sobre Francisco Primo Verdad y Ramos en este mismo capítulo.

de la soberania, siendo cierto que aun cuando él tenga derechos á ella, debe considerarsele siempre como menor, que por sí mismo no es capaz de sostenerla, necesitando por su ignorancia é impotencia, emplear la voz de sus tutores, esto es, de sus verdaderos y legitimos representantes".[92] Negando la idea de pueblo de Rousseau, Talamantes justifica que los "Criollos Ilustrados" sean los verdaderos y legítimos representantes del pueblo.

En cuanto a los doce puntos que Talamantes señala como aquellos que posibilitan una independencia legítima de una Colonia con respecto a su metrópoli, podemos destacar la cercanía que Talamantes tiene con John Locke cuando este último propone los casos en que puede darse la disolución del gobierno.[93] Locke dice que un gobierno podrá disolverse cuando exista "la invasión de una fuerza extranjera que actua como conquistadora";[94] cuando "el poder legislativo ha sufrido una alteración",[95] "el hecho de entregar el reino a una potencia extranjera",[96] "cuando quien detenta el poder ejecutivo supremo se despreocupa o abandona esa obligación";[97] "cuando el poder legislativo o monarca... actua en forma contraria a su misión"[98] y el hecho de que el pueblo "nunca podrá nada contra el rey a no ser que éste haga algo por lo que deje de serlo".[99]

Jacobo de Villa Urrutia[100]

Villa Urrutia ofrece testimonios biográficos propios, por lo cual, preferimos que el nos narre su vida: "nací en la Ciudad de Santo Domingo de la Isla Española, [el año de 1757] en que mi padre estaba de Oidor,[101] y á la edad de siete años vine á México con motivo de su promocion á igual plaza de esta Audiencia, sin que por línea paterna ni materna me haya quedado en aquella isla relacion alguna de parentesco; pero á los trece años de edad fuí a España: en ella seguí toda mi carrera de estudios desde filosofía inclusive: en ella me gradué, me recibí de Abogado, etc., en ella me casé y

[92]"Representación Nacional de las colonias...", p. 384.
[93]John Locke. *Ensayos sobre el gobierno civil.*
[94]*Ibidem*, p. 161.
[95]*Ibidem*, p. 62.
[96]*Ibidem*. p. 164.
[97]*Ibidem*, p. 165.
[98]*Ibidem*, p. 167.
[99]*Ibidem*, p. 181.
[100]En Hernández y Dávalos existe una equivocación al respecto de su nombre en el documento denominado "Voto de Don José de Villa Urrutia", pues este documento es el voto de Jacobo de Villa Urrutia. Por otro lado me parece conveniente mencionar que en algunas ocasiones sus apellidos se encuentran como "Villaurrutia" sin separación aunque en los documentos éste aparece separado como Villa Urrutia.
[101]El padre de Jacobo de Villa Urrutia era mexicano, por este motivo Jacobo nunca se consideró extranjero a pesar de haber nacido fuera de México.

tuve hijos, de los cuales viven dos, el uno en la carrera militar, y el otro en la de estudios que envié á Europa: en ella fuí cinco años corregidor de Alcalá de Henares: de allí pase de oidor á Guatemala, y en ambos destinos por favor de Dios, dejé con mis obras un nombre que se repetirá siempre con aprecio, estimacion y gratitud".[102] Después de su nombramiento de oidor en Guatemala (de 1792 a 1804) volvió a México en donde tomó el cargo de alcalde del crimen y fundó, en 1805 junto con Carlos María de Bustamante, el importantísimo *Diario de México* que fuera el primer periódico cotidiano de la Nueva España. Participó activamente en los sucesos de 1808, por lo cual tuvo que salir hacia Europa pocos años después del incidente, sin embargo regresó a México después de la Independencia y ocupó el cargo de presidente de la Suprema Corte de Justicia. Murió en la ciudad de México el año de 1833.

Además de sus dos escritos importantes para el estudio de ésta época: s*u voto dado en la junta general celebrada en México* y *una exposición en que se defiende del cargo de traidor al Rey y afecto a la independencia*, publicó en 1786 bajo el seudónimo de "Jaime Villa López" unos ensayos llamados p*ensamientos escogidos de las Máximas filosóficas de Marco Aurelio y de Federico II de Prusia* y con el seudónimo de "Diego Rulavit y Laur" publicó la *Escuela de la Felicidad*.

Villa Urrutia tuvo el cuidado necesario para no utilizar los términos de soberanía popular o independencia dentro de sus escritos, gracias a ello no fue encarcelado, aunque no pudo evitar el exilio temporal. Sus escritos no tienen la profundidad de Talamantes o la osadía de Primo Verdad, podríamos decir que carecen de fuertes fundamentos filosóficos, pero ellos nos ayudarán a comprender las bases ideológicas que los criollos independentistas estaban utilizando para encubrir sus ideas.

Como Azcárate, Primo Verdad y Talamantes, Villa Urrutia sostiene que "la soberanía de todos los Dominios del imperio español está radicada, jurada, y proclamada solemnemente en nuestro legitimo Soberano el Sor. Dn. Fernando 7°",[103] pero también sostiene que esa soberanía quedaba "suspensa por la cautividad del rey, y de todas las personas reales".[104]

Villa Urrutia intentaba solucionar el problema de qué debe hacerse con la soberanía, cuando el rey y su familia no pueden ejercerla porque cayeron bajo el yugo de una nación extranjera; para ello, explica que mientras no se reúnan todas las "Juntas españolas" y decidan en cual de ellas recaerá la soberanía, "América no puede reconocer, ni conviene que reconozca á ninguna".[105]

[102]Jacobo de Villa Urrutia. "Copia de la exposición presentada por Jacobo de Villa Urrutia al Virrey Lizana y Beaumont, en que se defiende del cargo de traidor al rey y afecto a la independencia de México, de que lo acusó D. Juan López de Cancelada", en Genaro García, *op. cit*., tomo II, doc. 82, p. 504.

[103]"Voto de Don Jacobo de Villa Urrutia dado en la junta General celebrada en México en 31 de Agosto de 1808, sobre si se había de reconocer por soberana á la Junta Suprema de Sevilla, y otros escritos", en Hernández y Dávalos, *op. cit*., tomo I, doc. 226, p. 537.

[104]*Ibidem*.

[105]*Ibidem*. p. 538.

No se puede reconocer alguna de las "juntas españolas" porque, al hacerlo, se crearía una división dentro del reino español, ya que las restantes "juntas españolas" también querrían ser nombradas soberanas. Por otro lado, no conviene que se reconozca como soberana a alguna, porque "ninguna de ellas podría atender al gobierno de América, sin esponerse á cometer gravisimos errores, no teniendo los conocimientos y datos antecedentes, y careciendo de los papeles relativos á ellos, q.e ecsisten en Madrid".[106]

Con esto, Villa Urrutia expone las razones por las cuales la soberanía no debe ser depositada en un organismo español y debe recaer en uno americano. Una vez solucionado lo anterior, el problema radica en saber cuál de los organismos políticos ya constituidos en la Nueva España puede ser digno depositario de la soberanía, ante lo cual afirma: "El R.l acuerdo es el cuerpo, q.e tiene á su favor la opinion de los mayores, y mas acertados conocimientos por la carrera, esperiencia, y practica de negocios de sus individuos...",[107] sin embargo, aclara más adelante: "aunque miremos al acuerdo como el mejor deposito de conocimientos, de pulso, prudencia y esperiencia, no tiene la infalibilidad de un concilio general...".[108]

Así, Villa Urrutia niega la capacidad para obtener la soberanía al Real Acuerdo, en cambio se la otorga al concilio general o junta de representantes del reino por ser infalible; por lo tanto, debe crearse para que "administre bien esta rica y envidiable posesion, para q.e si su cautiverio [del rey] dura mas de lo que deseamos, y esperamos, no la encuentre á su regreso al trono, debil, languida y desencarnada, sino floreciente...".[109]

En aras de la creación de una junta de representantes del reino que sostenga su soberanía, Villa Urrutia siguió los consejos de Talamantes[110] e intentó ocultar los verdaderos motivos de la creación de ésta, para ello polemizó con el Real Acuerdo y se dio a la tarea de desvalorizar las "infundadas objeciones" de éste último contra las ideas del Ayuntamiento que sostenían la creación de dicha junta.

Las objeciones del Real Acuerdo eran tres:[111] 1) no hay facultad para la convocación de la junta; 2) no hay necesidad; 3) pueden resultar inconvenientes a partir de ella.

La primera objeción es resuelta por Villa Urrutia de la siguiente manera: cuando España fue invadida por los franceses y el reino se quedó sin soberano, fue necesario realizar juntas en sus villas y provincias las cuales se constituyeron en las poseedoras

[106] *Ibidem.*

[107] *Ibidem*, p. 538-539.

[108] *Ibidem*.

[109] *Ibidem.*

[110] Que se referían a no crear sospecha en los españoles y la metrópoli de los indicios de independencia que llevaba consigo la creación de la junta de representantes.

[111] Estas objeciones se encuentran plasmadas en el documento intitulado "esposición de los fiscales en contra de las opiniones de los Novadores", en Hernández y Dávalos, *op. cit*., vol. I, doc. 260, p. 672.

de la soberanía que estaba suspendida por la falta del rey. Esto -afirma- se vio como un acto heroico de los españoles y no fue reprobado, pues "la urgente necesidad izo q.e las provincias revistiesen a sus jefes ó á las juntas guvernativas q.e nombraron, con la denominación de supremas, de toda la autoridad q.e podían, para ejercer la soberanía q.e estaba suspensa por la cautividad del rey, y de todas las personas reales, es indisputable la legitimidad de la ereccion de aquellas juntas".[112]

Si estas reuniones fueron consideradas legítimas, ¿por qué se le niega la oportunidad a la Nueva España de organizar una junta de representantes del reino?

El Real Acuerdo justifica su negativa para realizar dicha junta porque su convocación está prohibida por ley;[113] a esto Villa Urrutia responde que las leyes de Castilla también prohiben a España reunirse sin la autorización del rey "y con todo se han juntado sin que puedan graduar de traicion y atentado sino de mucha gloria".

La segunda objeción es impugnada por Villa Urrutia al establecer que existen necesidades para la creación de la Junta; una política y otra moral. A modo de ver de Villa Urrutia la necesidad política se basa en que hace falta tratar de determinar los muchos pendientes de la corte que requieren de una pronta solución, como son: "los de tratar con los Estados Unidos y con Inglaterra acerca de la conservacion de la paz... sobre comercio,... agricultura,... los de fomentar el reyno [sic] en lo interior para hacerla florecer... los de embiar unos comisionados al gobierno mismo de la Francia, manifestándole, vigorosamente que la América nunca reconocerá la dominacion Francesa, ni otra dinastía que la legítima".[114]

Las anteriores tareas eran necesarias, pero era imposible que un sólo organismo las resolviera, aunque por ley, el Real Acuerdo estuviese nombrado para colaborar con el virrey en sus tareas, éstas eran tantas que el Real Acuerdo no podría llevarlas a cabo; aún suponiendo que pudiera desempeñar bien semejante labor, las naciones extranjeras y la misma Nueva España recibirían con más satisfacción aquellas determinaciones emanadas de la voluntad general, es decir, las que nacieron en el seno del "Congreso de Representantes".

La necesidad moral tiene que ver con la utilidad que la realización de la junta tiene para la unión y paz del pueblo, pues de no realizarse la Junta de Representantes, cabe la posibilidad de que mientras algunas provincias de la Nueva España reconocen como soberana a una junta española, otras reconocerán a otra; lo cual traería como consecuencia la división de las provincias de la Nueva España.

La tercera objeción es refutada por Villa Urrutia al descartar como falso el temor de que México pueda comportarse como lo hizo Francia, donde comenzó la revo-

[112] "Voto Don Jacobo de Villa Urrutia ...", en Hernández y Dávalos, *op. cit.*, vol. I, doc. 226, p. 537.

[113] La ley 2ª, tit 8, Lib 4 de la Recopilación de Indias dice a la letra: "en los congresos q.e se hicieren por ntro. mando [de los monarcas] p.r q.e no es ntra. intención, y voluntad q.e se puedan juntar las ciudades y villas de las Indias sin ntro. consentimiento".

[114] "Voto de Don Jacobo de Villa Urrutia", p. 540.

lución precisamente por la convocación de la junta de los estados. Será necesario recordar, afirma Villa Urrutia, "el ejemplo de la revolución de la Francia no puede aplicarse a nuestro caso sin un notorio agravio á toda Nueva-España. Aqel reyno agoviado de impuestos, ecsasperado con los desórdenes, y disipaciones que supone en la reina... estaba muy dispuesto á romper y á buscar otro sistema de gobierno".[115] Con esa disposición del pueblo la revolución francesa se hubiera llevado a cabo aún sin reunirse la junta. Siguiendo este tenor en la argumentación Villa Urrutia, de una manera muy irónica, dice: "¿Y ay algo de esto en Nueva España? Unidad perfecta en la religión verdadera, fidelidad constante y acreditada en hechos notables, docilidad y obediencia al orden y á las autoridades, y reconocimiento a un gobierno suave".[116]

Villa Urrutia intentaba convencer al Real Acuerdo de la necesidad de convocar a Junta de Representantes del Reino al esgrimir los tres argumentos anteriores, pero también al poner en claro su rechazo a la Revolución Francesa y las ideas derivadas de ésta, por ello comenta que la junta propuesta en México no era una reunión de todos los hombres sino sólo de aquellos que sabían manipularlos porque éstos últimos se debían poner de acuerdo para no posibilitar que México se debilitara y se desuniera.

Conclusión

Dado que la riqueza y el poder de la Nueva España se encontraban en manos exclusivamente peninsulares, los criollos ilustrados buscaron la manera de obtener el poder político y eclesiástico sin provocar enfrentamientos directos con la monarquía española; por ello vieron en los sucesos de Bayona y Aranjuez la posibilidad de llegar a los altos puestos de poder. Además, buscaron una concepción filosófica-política que fundamentara su acceso al poder de una manera legítima.

El problema para ellos radicaba en la elección de la posición política que se debía adoptar, pues casi todas las concepciones políticas y legales previas a Rousseau negaban al pueblo la posibilidad de reabsorber la soberanía legítimamente, e incluso concepciones absolutistas como las de Maquiavelo y Hobbes advertían que una vez cedida la soberanía al rey, éste no podía ser depuesto bajo ninguna circunstancia, pero si el pueblo no podía deponer al rey, entonces el monarca estaba autorizado para hacer todo cuanto quisiera con la soberanía popular y con el pueblo mismo. Sin embargo, esta tiranía no podía ser aceptada por los criollos debido a que no les permitía el acceso al poder; por lo tanto para resolver su problema, argumentaron que no fue el pueblo quien derrocó al rey sino él quien faltó a su palabra por no cumplir con

[115] *Ibidem*, p. 543.
[116] *Ibidem.*

la parte del pacto que le correspondía, así rompió dicho pacto y la soberanía recayó nuevamente en el pueblo.

Para poder justificar legítimamente que la soberanía retornaba al pueblo en caso de ausencia del rey, pudieron muy bien haber elegido las ideas de Rousseau, Locke o Puffendorf; sin embargo, prefirieron las de un autor que en su época no era muy conocido y que incluso no es reconocido en la actualidad,[117] llamado Heineccio;[118] pues sus ideas eran mas adecuadas para la situación de la Nueva España. De haber recurrido a Rousseau debían de asumir también las ideas fundamentales de su teoría, entre las cuales se encuentran la de pueblo y soberanía popular. Si pensamos en el pueblo como todos y cada uno de los individuos que integran la nación (a la manera de Rousseau) entonces los criollos de la Nueva España formaban una minoría al lado de los indios, por lo cual el gobierno de la Nueva España pertenecería legítimamente a dichos indios; esto es: sostener las ideas de Rousseau, para quien el pueblo está constituido por todos y cada uno de los individuos que firman el pacto social, o las ideas de Puffendorf, quien dice que en caso de interregno el estado vuelve a su antigua constitución, es decir, al estado de naturaleza donde no había gobierno y deben postularse nuevas leyes para poder formar de nuevo el mismo tipo u otro tipo de gobierno, no garantizaba a los criollos el poder, pues el hecho de pensar en la creación de un nuevo gobierno para el pueblo mexicano, llevaba consigo la posibilidad y casi seguridad de que los criollos no detentaran el poder, pues no eran una mayoría y para crear una nueva legalidad era necesaria la participación de todo el pueblo y no sólo la del grupo criollo. Por lo tanto, los criollos se vieron obligados a rechazar los planteamientos que pudieran parecerse al roussoniano de soberanía popular. El rechazo de los conceptos roussonianos llevó a Talamantes a negarle al "pueblo ínfimo" (pueblo en general) la posibilidad de decidir sobre el tipo de gobierno que debería instalarse.

A los criollos les pareció necesario destacar que cuando falta el rey la soberanía debía recaer no en todo el pueblo sino en las autoridades constituidas, es decir: en los representantes que la sociedad ya había señalado antes de firmar el pacto con el rey. Esos representantes, sostuvieron, se encontraban en los Ayuntamientos de México.

Al señalar que el rey había firmado el pacto con el Ayuntamiento, señalaban también que era el Ayuntamiento el que debía detentar la soberanía abandonada por los reyes.

Vemos con esto como los criollos querían el poder e incluso la independencia para ellos y no para "todo el pueblo", aunque cabe destacar que la idea de pueblo

[117]Es muy raro encontrar en una historia de la filosofía o incluso una historia de las ideas políticas, el nombre de Heineccio.

[118]La influencia de Heineccio se destaca sobre todo en Primo Verdad, pero sus ideas se encuentran también en los otros tres criollos, e incluso podemos decir que los fundamentos de la propuesta criolla para convocar a una "Junta General de Representantes", tiene sus bases principales en Heineccio.

que Primo Verdad deja vislumbrar en sus textos, se acerca en mucho a la idea roussoniana de pueblo, pero Primo Verdad es el único de los cuatro criollos que plantea la posibilidad de que todos los integrantes del reino, incluyendo a los indios, accedan a ejercer la soberanía popular.[119]

Los criollos ilustrados se alejaron de las ideas absolutistas porque no les permitían el acceso legítimo al poder, pero también de las ideas radicales de soberanía popular al estilo roussoniano porque les quitaban la autoridad como grupo criollo y los convertían en ciudadanos comunes con los mismos derechos que los otros. Así que recurrieron a Heineccio, pero ¿de qué manera las ideas de Heineccio sirvieron al grupo criollo para legitimar su acceso al poder? Siguiendo los postulados iusnaturalistas, Heineccio sostiene dos ideas fundamentales para los criollos: la idea de interregno y la de leyes fundamentales. La primera postula que en estado de interregno, la soberanía regresa al pueblo y la segunda que las leyes fundamentales son las primeras que asocian a una nación, por lo cual toda legalidad posterior deberá tenerlas como base.

El interregno se da siempre que el gobernante "muera, abdique el mando, o sea desposeído por el pueblo.[120]

La Nueva España en 1808 no sólo se encontraba en estado de interregno simple (ordinario), sino que más aún se encontraba en interregno extraordinario porque faltaba toda la familia real, y Heineccio postula que en caso de interregno extraordinario el pueblo tiene mayores posibilidades de sustentar la soberanía, pues como anteriormente señalamos, cuando en el interregno "se extingue la familia reinante, se denomina *extraordinario*: en este último caso está al arbitrio del pueblo el volver a conferir una honra igual a otra familia; concederle el mando con las mismas leyes ó condiciones, ó circunscribir el orden de sucesión y aún el mismo poder de la soberanía a unos límites más estrechos".[121] Así Heineccio proporcionó a los criollos las bases para poder nombrar una nueva familia real o para regresar el trono a la misma familia poniéndole límites más estrechos; pero también imposibilitaba al pueblo para crear una nueva legalidad con la cual se rigiera la sociedad, pues si se sigue a Heinecio se llega a la conclusión de que las leyes rectoras del comportamiento de aquél pueblo en el cual recae nuevamente la soberanía, ya fueron dadas en las leyes fundamentales, es decir, ya fueron establecidas desde el momento en que un grupo de individuos al reunirse formaron una nación. Por ello les preocupó tanto a los criollos demostrar que el Ayuntamiento apareció en América antes que el Real Acuerdo; así aseguraban también que en el Ayuntamiento (en el cual se integraba el grupo criollo

[119]Sin embargo, podemos pensar que Primo Verdad (quien más destaca la importancia del pensamiento de Heineccio) no estaba completamente convencido de que "el pueblo en general" debiera formar parte de la junta de representantes que detentaría la soberanía nacional.

[120]Heineccius, *op. cit*., p. 109.

[121]Heineccius, *op. cit*., p. 113.

ilustrado) se habían constituido las leyes fundamentales. El Ayuntamiento se convirtió en el órgano al cual pertenecía la autoridad de una manera legítima.

Demostrando que las leyes fundamentales fueron realizadas por el pueblo y depositadas en el Ayuntamiento, no había necesidad de que cambiara la forma de gobierno o las leyes que regían a la Nueva España, porque dichas leyes ya existían antes de la firma del pacto con el rey y el hecho de que el monarca rompiese el pacto no cambiaba de ningún modo dichas leyes. Claro que dentro de esas leyes el grupo criollo sería el más favorecido, porque se constituía en el legítimo representante del pueblo.

A. Xochitl López Molina

MIGUEL HIDALGO y COSTILLA

Miguel Gregorio Antonio Ignacio Hidalgo y Costilla Gallaga, más conocido como Miguel Hidalgo y Costilla o quizá más aún como el cura de Dolores, Padre de la Independencia de México, nació el 8 de mayo de 1753 en la Hacienda de San Diego Corralejo que pertenecía y pertenece actualmente a la jurisdicción de Pénjamo, estado de Guanajuato.[1]

Hidalgo realizó estudios de gramática y retórica; estudió también filosofía y teología. Dominaba el idioma francés y las lenguas mexicanas, otomí, tarasco y mexicano.

Existe un documento en el que se acredita que llevó el curso de retórica en el Colegio de San Francisco Javier de los P. P. Jesuitas en Valladolid; lo debió cursar muy joven, pues si tenemos en cuenta que los jesuitas fueron expulsados de México en el año de 1767, Hidalgo debió asistir a dicho curso cuando tenía 14 años, sin embargo el espíritu abierto y moderno de los jesuitas mexicanos influyó indudablemente en él.

Los años de 1766 a 1780 fueron, al parecer, de estudio y formación intelectual.

Banegas nos ofrece varios documentos que vienen a confirmar, una vez más, la preparación filosófica de Hidalgo, puesta en duda por algunos: "*certifico y juro in verbo sácerdotis, tacto pectore et corona* que en el curso de Artes que leí en el Real y Primitivo Colegio de San Nicolás Obispo, de la ciudad de Valladolid, arreglado [según su estatuto] a la doctrina del Angélico Doctor Santo Tomás, desde el día 20 de octubre de el año sesenta y siete [1767] hasta el 20 de febrero de setenta [1770], estudiaron y cursaron dicha facultad conmigo, cumpliendo con los ejercicios correspondientes... ". A continuación ofrece una lista de nombres de alumnos, entre ellos se encuentra el de Miguel Gregorio Antonio Ignacio Hidalgo y Costilla Gallaga y en el mismo renglón en que está su nombre pueden leerse las palabras "se graduó".

El documento termina: "I para que conste doy esto en veinte y ocho días del mes de marzo del presente año de mil setecientos y setenta". Firmado por Br. José Joa-

[1]El doctor José María de la Fuente en su libro *Hidalgo íntimo*, p. 121, ofrece una fotografía de la copia certificada del acta de nacimiento de Miguel Hidalgo que el gobierno de Guanajuato sacó de la original en el año de 1825. Dicha copia estuvo mucho tiempo, en la Secretaría del Congreso de dicho estado. En esta copia, que nos ofrece De la Fuente puede verse una nota al margen izquierdo que dice "Miguel, Gregorio, Ignacio de Corralejo". De la Fuente se basa en esta nota para afirmar que Hidalgo nació en Corralejo y oponiéndose a otras opiniones, afirma: "y el haberse suprimido esta acotación en cuantas veces se ha publicado la partida de bautismo de Hidalgo, es la que dió lugar a la invención de las fábulas del expediente del Sr. Rodríguez Gallaga".

quín Méndez Valdés.[2] Por otra parte De la Fuente[3] afirma que Hidalgo recibió el grado de Bachiller en Artes en la Universidad de México "según consta del asiento que existe en Libro en que se asientan los grados de Bachilleres en Artes desde el año de 1759 hasta 1776".

Al parecer en 1779 se ordenó de presbítero. Entre los años de 1780 a 1782 enseñó gramática latina y filosofía en el Colegio de San Nicolás, en Valladolid. En dicho Colegio fue también maestro de teología, en relación con la cual escribió en 1784 la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*; obra importante, por su contenido, en la que se plantea una renovación en el método empleado en el estudio de la teología, páginas adelante analizamos su contenido.

En 1787 fue Hidalgo rector del Colegio de San Nicolás.[4]

El 16 de julio de 1800 fray Joaquín Huesca, monje del convento de la Merced de Valladolid denuncia a Hidalgo a la Inquisición, acusándolo "de que en varias ocasio-

[2] Francisco Banegas Galván, obispo de Querétaro, en su obra *Historia de México*, v. I, p. 165, nos ofrece varios documentos que confirman los estudios realizados por Hidalgo. "D. Miguel Gregorio Antonio Ignacio Hidalgo y Costilla Gallaga, aprobados sus cursos, recibió el grado de Bachiller en Artes, por exámen, aprobación y suficiencia, para cualquier facultad, de mano del Doctor y Maestro que esta firma, en treinta de marzo de mil setecientos y setenta años. Arguyeron los Doctores R.P. Maestro Fr. José Giral y D. Francisco Rangel, de que doy fe. Es natural de Pénjamo: presentó fe de bautismo, de legítimo [matrimonio] y español". Firman doctor y maestro Méndez. Ante mi, José de Imaz Esquez. Srio.

[3]Es interesante cotejar este documento con otro que nos ofrece también De la Fuente, Documento no. 9, "Comunicación del Rector del Claustro de la Universidad al Virrey" en el que se afirma que Hidalgo no recibió, en dicha Institución, el grado de doctor (que nada se dice del de bachiller) ... "En este concepto, suplico a V.E. a nombre de este Ilustre Claustro, se sirva ... mandar circular esta noticia ... [la de que no había recibido el grado de doctor] para que entienda el público que hasta ahora la Universidad tiene la gloria de no haber mantenido en su seno, ni contado entre sus individuos sino vasallos obedientes, fieles patriotas y acérrimos defensores de las autoridades…" Real y Pontificia Universidad de México, octubre 2 de 1810". Firmado por el doctor y maestro José Julio García Torres.

Lo anterior no debe extrañarnos ya que la Real y Pontificia Universidad de México se opuso, siempre, no solamente a Hidalgo, sino al movimiento independentista en general. Como institución representativa y defensora de la ideología colonialista de la metrópoli en relación con América, se oponía y juzgaba como herejía cualquier intento de autoafirmación e independencia: "España... nuestra común Madre. A ella debe este Reyno la fe y la religión: a ella su hermosura y explendor: a ella su cultura e ilustración: a ella sus progresos en las ciencias y artes... Registrad si no la historia... y hallareis un lienzo lastimoso que no puede presentaros otra cosa que inmundos adoratorios, crueldades horrorosas... ¿Quien pues, o América, te hizo mudar de semblante, sino tus gloriosos conquistadores, y los valientes españoles que a costa de inmensas fatigas te redimieron del abatimiento en que yacías? Señores: es necesario no olvidar esto jamás, para no separarnos de nuestros amados hermanos los españoles ultramarinos". Sala de Claustros de la Real y Pontificia Universidad de México. Octubre 5 de 1810. Firmado por Dr. y Ministro José Luis García Torres. Dr. Martín José Verduzco y Rocha. En Gastón García Cantú, comp. *Antología. El pensamiento de la reacción mexicana*. Tomo I (1810-1859). UNAM.

[4]Agustín Rivera. *Anales de la vida del padre de la patria Miguel Hidalgo y Costilla*. p. 17, nos da esta fecha, mientras que De la Fuente en *op. cit*., p. 129, afirma que fue rector en 1791.

nes y con diversas personas había hablado contra la religión en varios puntos, unos tocantes al dogma, otros a la moral y otros a la disciplina".[5] En 1801 se le denuncia de nuevo, esta vez, también, se acusaba al obispo Abad y Queipo, el cual era asiduo a la lectura de libros prohibidos y bastante liberal en su forma de pensar.[6]

En el mes de octubre del año de 1803, Hidalgo tomó posesión del Curato de la Congregación de los Dolores.

En 1808, estando ya en Dolores, recibe la visita del ciudadano francés D'Alvimar.[7] ¿Cuáles eran los fines de D'Alvimar y qué temas trataron, en su larga plática? Sobre el tema de esta conversación se ha especulado bastante. ¿Era D'Alvimar un enviado de Napoleón? Al parecer D'Alvimar visitó también a Allende, en San Miguel el Grande,[8] viajó por varias partes de México y fue tomado preso en Nacodoches.[9]

Hidalgo tenía un carácter sociable, le agradaba relacionarse con sus vecinos, nos lo confirman las reuniones que se llevaban a cabo en el curato. La actitud abierta y amable del cura hacia todos y las pláticas que se tenían sobre temas políticos del momento atraían a la mayoría de los vecinos. Indudablemente, era esta una excelente forma de concientizar a la gente sobre la situación en México, la Revolución Francesa y la necesidad de un cambio en las relaciones con España. Su casa, según comenta De la Fuente, había sido llamada "la Francia chiquita".[10]

---

[5]Agustín Rivera, *op. cit*., p. 18.

[6] Lucas Alamán. *Historia de México*. v. IV, Lib. VII, cap. IV, p. 271. "El Obispo, (Abad y Queipo) liberal en sus opiniones, no había hecho escrúpulo de leer libros prohibidos, y en sus conversaciones, en Valladolid, con Hidalgo, con el tesorero de aquella catedral, Bárcena, y otros sujetos, hablaba con libertad en el sentido de los filósofos franceses del siglo anterior. Esto por medio de la confesión llegó a conocimiento de algunos religiosos del Convento del Carmen de Valladolid, quienes lo denunciaron a la inquisición de México".

[7]"Toda una noche estuvieron platicando secretamente a puerta cerrada"... Declaración judicial de Manuel Hernández, mozo de D'Almivar, publicada a la letra por el Dr. D. José Eleuterio González, en su muy interesante obra intitulada *Lecciones orales de Historia de Nuevo León*, v. II, p. 380. Citado por Agustín Rivera, en *op. cit*., p. 18 y 149.

[8]Hernández y Dávalos, *op. cit*., v. II. Citado por Agustín Rivera, *op. cit*., p.150.

[9]"Fue aprehendido en Nacodoches en tiempo del gobierno de Iturrigaray, por no haber presentado su pasaporte y creérsele espía o comisionado de Napoleón... Al pasar D'Almivar [*sic*] por Dolores lo visitó Hidalgo, y se creyó después que entonces fue cuando Hidalgo se puso de acuerdo con él para efectuar la revolución; pero no hubo nada de esto, según lo afirma el mismo Hidalgo, quien contestando la pregunta 14 que se le hizo en la causa que se le formó en Chihuahua, dijo textualmente: *Que de si mismo sabe y asegura que no ha sido sugerido por Bonaparte ni Comisario suyo*... que habló al general francés Dalmivar, al pasar por Dolores, desde el anochecer hasta como hora y media, en unión de otros vecinos criollos y europeos, vecinos honrados del pueblo, en cuyo tiempo se habló del Emperador Bonaparte, del General Moreau y noticias generales de esta clase... y no volvió a verlo mas ni a tener noticias de su paradero". José Ma. de la Fuente, *Hidalgo íntimo*. p. 181.

[10]José Ma. de la Fuente, *op. cit*., p. 163. "Reunidos los principales vecinos y sus familias, se leían los periódicos, se hablaba de los acontecimientos de España y de los del país, se jugaba tresillo, juegos de estrado... aquellas reuniones eran lo mismo que lo habían sido en San Felipe verdaderamente democráticas,

Por otra parte, Hidalgo, se preocupó por enseñar a la gente humilde, de su curato, algunas industrias, con el fin de que obtuvieran beneficios económicos de ellas. Se trabajaba la curtiduría de pieles y talabartería, la alfarería, la cría del gusano de seda, la de las abejas, obteniendo de esta última, una considerable producción de cera, así como la plantación de viñas.

En 1809, el franciscano fray Miguel Bringas, presentó a la Inquisición una nueva denuncia contra Hidalgo. El propio Bringas hace mención de dicha denuncia en las notas a su sermón que predicó en la Plaza de Santo Domingo, de México, en 1812. Afirma que estando en el pueblo de Dolores, un sacerdote le comentó que Hidalgo había criticado, desde el púlpito, el libro *La mística ciudad de Dios*, escrito por la madre María de Jesús, abadesa del convento de monjas franciscanas de Agreda, España (1602-1665, se hizo famosa por su correspondencia con el rey Felipe IV). La abadesa relataba, en dicho libro, las revelaciones que le había hecho la santísima Virgen. Al parecer este proceso se suspendió.[11]

Hidalgo sufrió varias denuncias y severas críticas, entre estas últimas merece mencionarse la de el doctor Blas Abadiano y Jasso en su "Carta de un concolega a Don Miguel Hidalgo".[12]

---

pues en ellas se admitían todas las clases sociales ... sin distinción de nobles; ni plebeyos; ni de indios ni españoles; ni de ricos y pobres y la casa de Hidalgo en Dolores, seguía siendo la misma *Francia chiquita* de San Felipe".

Lucas Alamán en su *Historia de México*, vol. I, p. 227-228, se refiere también al carácter jovial de Hidalgo y a sus relaciones con personalidades de la época: Cuando Hidalgo iba a Guanajuato se alojaba en casa del cura D. Antonio Labarrieta y ambos comían en casa del intendente Riaño "y por este motivo -continúa Alamán- teniendo mis padres mucha amistad con el intendente, tuve la ocasión de ver y tratar frecuentemente a Hidalgo que visitaba también mi casa. Cuando estuvo en Guanajuato en Enero de 1810, con motivo de haber pasado a aquella ciudad el obispo Abad y Queipo, siendo aquella estación de los coloquios o pastorelas especie de comedias caseras que se hacen en las familias para solemnizar el nacimiento del Salvador concurrió a una de estas diversiones, en casa de mis primos los Septienes, en donde estaba alojado el obispo ... y vi sentados en el mismo canape a éste [se refiere al intendente] al obispo y al cura Hidalgo, con una jovialidad que prueba que ninguno de los tres preveía lo que iba a suceder, nada más que siete meses después".

Abad y Queipo a pesar de la denuncia a la Inquisición que él mismo había sufrido y a pesar de su amistad con Hidalgo, el 24 de septiembre de 1810 publicaba un edicto en el que excomulgaba a Hidalgo y a todos los que lo siguieran. La situación, indudablemente, era otra. Hidalgo había llevado las ideas a la práctica, intentando realizar una revolución social y política peligrosa para las instituciones dominantes.

[11]Agustín Rivera, *op. cit*. La madre María de Jesús había escrito varios libros de carácter religioso. Al parecer, algunos de ellos fueron reimpresos en México en la imprenta de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, año de 1784. Estos datos se encuentran en la *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, por el doctor Nicolás León, encargado de la sección de Antropología y Etnografía del Museo Nacional. Sección Primera. Primera Parte. México. Imprenta de Francisco Díaz de León. 1902.

[12]"Carta de un concolega a Don Miguel Hidalgo" Con superior permiso en México. En la oficina de don Mariano de Zuñiga y Ontiveros, año de 1810.

Comienza Abadiano y Jasso, recordando el Colegio de San Nicolás de Valladolid, en donde él, más joven que Hidalgo, había también estudiado. Menciona y reconoce el "famoso acto de Teología" realizado por Hidalgo, acto que tuvo lugar a propósito de la visita del Illmo. Sr. Don Juan Ignacio de Rocha, al Colegio y por el que recibió "muchos parabienes y aplausos". Por el tono un tanto irónico de Abadiano puede deducirse que pertenecía al grupo clerical que nunca estuvo de acuerdo con las reformas al método de estudiar teología propuestas por Hidalgo; reformas que líneas más adelante pasamos a exponer.

Principalmente le critica, Abadiano, dos de las "argumentaciones" manejadas por la insurgencia en un afán de justificación de la lucha y convencimiento de la gente.

La primera consistía en argüir que la lucha se realizaba para evitar que el Reino de la Nueva España pasara a manos de una "nación extrangera y protestante". Juzga Abadiano a ésta como un argumento absurdo.

La segunda era la de restituir el reino "a sus legítimos dueños", los reyes de España; esto no venía al caso, pues hacía siglos que el Papa había concedido a la corona española las tierras descubiertas del nuevo continente, América, y nadie, ni el mismo Napoleón, osaría ir contra el decreto papal.

Dado lo cual lo invita a reconocer la injusticia de la "lucha cruel" que había comenzado.

Abadiano y Jasso, y tantos otros, nunca pudieron entender o nunca quisieron comprender los "motivos" sociales y políticos de Hidalgo.

Hidalgo no fue un sacerdote tradicionalista ni en su pensamiento, ni en sus costumbres, ni en su vida privada. No ocultó, como era común hacerlo entre los religiosos de la época, ciertas relaciones íntimas. Cuando llegó a Dolores, además de otros familiares, llevaba con él a sus dos hijas, Micaela y Josefa. La Inquisición lo requirió a separarse de ellas, pero él se negó enérgicamente, indicando que las niñas permanecerían en su casa, cuidadas por sus tías...[13]

En relación con las afirmaciones de la filiación de Hidalgo como masón, según José Ma. Mateos[14] se estableció la primera Logia en la capital de México en el año de 1806, celebrándose las reuniones en la calle de las Ratas número 4; en esta casa vivía el regidor Manuel Luyano, asistiendo a las reuniones en dicha Logia, Manuel Azcárate, Francisco Primo de Verdad, Miguel Hidalgo y Costilla e Ignacio Allende.[15]

[13]Estas niñas, según afirma De la Fuente, fueron hijas de doña Josefa Quintana: "Una de las familias concurrentes a las tertulias del curato era la de don José Dionisio Quintana, la que se componía de su esposa... y su hija... Josefa, con la que Hidalgo tuvo relaciones y como fruto de ellas dos niñas".

Antes había tenido relaciones con doña Manuela Ramos Pichardo, con la que tuvo dos hijos, Agustina "que acompañó a Hidalgo algún tiempo en la revolución, vestida de hombre con el uniforme de capitán, y el vulgo llegó a creer que era Fernando VII que se había fugado de Francia y por esto fue conocida esta señora por la Fernandita". El hijo fue Mariano Lino. De la Fuente, *op. cit*., p. 141 y ss.

[14]José Ma. Mateos, *Historia de la masonería en México, desde 1806 hasta 1884.*

[15] Luis J. Zalce y Rodríguez en su obra *Apuntes para la historia de la masonería en México*, advierte que

Por otra parte, en los primeros meses de 1810, Hidalgo se relacionó estrechamente con Allende y Aldama preparando el movimiento de independencia.

A principios de septiembre, del mismo año, en la Hacienda de Santa Bárbara, Hidalgo reunía armas para el movimiento de insurrección. Más tarde intentó ganar, ideológicamente, para la causa independentista, al batallón provisional de infantería de Guanajuato.

Los planes de insurrección independentista fueron descubiertos. Hidalgo decidió reunir al pueblo y proclamar la lucha el 16 de septiembre de 1810 en la ciudad de Dolores. Comienza la guerra por la independencia de México.

Miguel Hidalgo y Costilla, degradado de su carácter sacerdotal fué fusilado por las tropas realistas en la ciudad de Chihuahua el 13 de julio de 1811.

En relación a su obra puede afirmarse que la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*[16] es de los escritos de Hidalgo el más interesante desde un punto de vista teológico-filosófico-pedagógico ya que en él puede advertirse, en forma precisa y clara, la línea de modernidad de su autor así como su posición al interior de la escolástica. Se ha estudiado muy poco a Hidalgo como reformador del método en el estudio de la teología y como oponente a la teología escolástica especulativa; por el contrario, juzgamos que lo anterior es sumamente significativo ya que su posición al interior del discurso teológico guardará más tarde relación con su tarea cultural y política de emancipación.

En relación con lo anterior debe recordarse y tener en cuenta que Hidalgo tuvo como maestro a José Pérez Calama (1740-1792), teólogo español que estudió en la Universidad de Salamanca, España, y fue rector, regente de estudios y catadrático de Teología Moral y Prima en el Seminario Palafoxiano de Puebla. En el año de 1776 fue nombrado Chantre de la catedral de Valladolid, hoy Morelia. Fue también maestro en el Seminario y Colegio Nicolaita de dicha ciudad, influyendo mucho en la renovación y actualización de los programas de estudio, principalmente en el espacio teológico.

---

la obra de Mateos fue escrita "mas con la fantasía que con la sabiduría". Zalce, basándose en una conversación sostenida con el padre Agustín Rivera pone en duda que Hidalgo fuera masón y acudiera a la Logia de la calle de las Ratas y el mismo Agustín Rivera, quizá por dejar bien a Hidalgo ante los católicos mexicanos del siglo XIX, reitera la duda de que fuera masón.

[16]*Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*. Compuesta por el Br. Don Miguel Hidalgo Costilla, Catedrático que fue de latinidad y Artes en el Real y mas antiguo Colegio de San Nicolás Obispo, de esta ciudad de Valladolid, colegial de oposición y catedrático de Prima de Sagrada Teología en el mismo Colegio.

Según el doctor Gabriel Méndez Plancarte fue escrita en 1784, y si como afirma el doctor José Ma. de la Fuente, Hidalgo nació en 1753, al escribir la *Disertación* ... tenía 31 años.

Hidalgo escribió dos *Disertaciones*... una en castellano y otra en latín. Hasta ahora sólo se ha podido encontrar la primera, esto es, la escrita en castellano, que es la publicada en el número 12 de la Biblioteca de Nicolaitas Notables, y la consultada en este estudio.

La franca inclinación de Pérez Calama por una renovación en el método de enseñanza de la teología se presenta con toda claridad en su "Carta sobre la verdadera Teología" de la que transcribimos algunos párrafos: "Para mas declarar mi tal cual idea a cerca de la verdadera, y sólida Teología, y lo mal que ya me parecen los dicterios, y censuras, que en otro tiempo elogiaba y oía elogiar... mis compañeros los Teólogos Tomistas, y los Discípulos del sabio Berti proceden en defender cada cual su partido sobre unas cuestiones de pura Escolástica y cuya defensa, por una, y por otra parte, nada tiene de contrario al Dogma, ni a las buenas costumbres". Aún cuando declara ser discípulo "de mi Angélico Doctor Santo Tomás", no por ello olvida a Berti, así continúa, "mas no por esto me he atrevido, ni atreveré a imponer nota, o censura Teológica al systema [*sic*] del citado Erudito Berti... en todo, y por todo, anelo [*sic*] seguir, y abrazar la Doctrina de San Agustín, pues como dijo Volusiano: lo que falta en tan gran Doctor, también falta en la Ley de Dios. Por este espíritu de conformidad, y filial imitación, que se manifiesta en las Obras Teológicas de el Erudito Agustiniano [*sic*] Berti, le soi [*sic*], y seré de por vida mui [*sic*] su apasionado"... "Ruego... a todos los Teólogos cursantes... que lean y relean la erudita carta del Sabio Ganganeli (Clemente XIV) al Cardenal Quirino, sobre el verdadero método de estudiar la Teología... ¡Oxalá! [*sic*] Que yo hubiera sido conducido y enseñado con arreglo a principios tan sólidos. Mas el humo del Ergo vocinglero me cegó"[17].

Hidalgo es un claro ejemplo de la influencia que logró el pensamiento de Calama al interior del Colegio Nicolaita. La *Disertación*... presenta en su brevedad ideas importantes que pasamos a exponer. Hidalgo tuvo un especial interés por señalar en forma precisa, los lineamientos que debían seguirse en la enseñanza de la teología, aclarando en relación a ello, la diferencia entre teología escolástica y teología positiva y la necesidad de olvidar las "escolásticas sutilezas ... que solo servían para pervertir el buen gusto y perder el tiempo, se ha introducido un nuevo método de tratar las cuestiones, metódico sí, pero con arreglo a las Sagradas Letras, a la tradición y a la doctrina de los padres, amenizándolas con la historia... Este común consentimiento de los hombres mas sabios me ha persuadido enteramente que el verdadero método de estudiar teología es juntar la escolástica con la positiva".[18]

La teología positiva atiende primordialmente a los datos que le ofrece la Escritura, los testimonios de los santos padres y en general la tradición religiosa. Por el contrario la teología escolástica presentaba, como base principal la filosofía aristotélica. A este último tipo de teología se oponía Hidalgo, sin embargo como él mismo advierte, lo más beneficioso era unir la escolástica con la positiva, en el sentido de aceptar de la escolástica solamente ciertos aspectos de su método, "con argumentos y respuestas por el

[17]Pérez Calama, J. *Política Christiana,* pp. 158 y ss, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia, Mich. 1993.
[18]*Disertación*..., pp. 57 -58.

modo dialéctico...". Aparte de ello, afirma que toda la teología debía ser, esencialmente, positiva. "Son los Libros canónicos y Tradiciones apostólicas dos órganos por donde se comunica [Dios] son sus criaturas, dos limpidísimas fuentes donde se beben las verdades de nuestra religión, en que se funda y de que trata la teología positiva; de donde se infiere rectamente sernos esta teología indispensable mente necesaria, porque ella es la que da noticia de la Escritura y la tradición donde se hallan comprendidas todas las verdades de nuestra religión, de las definiciones de los Concilios, de la doctrina de los santos padres, y de todas las otras ciencias que se reunieron para su perfecta inteligencia, como son: la historia, la cronología, la geografía y la crítica".[19]

Hidalgo cita, como autoridad del medioevo, en apoyo a sus planteamientos de reforma en la enseñanza de la teología a Juan Gerson (1363-1429) teólogo y filósofo francés, canciller, en un tiempo de la Universidad de París. Transcribe, incluso; un extenso párrafo de una carta de Gerson en la que criticaba a la teología escolástica y pedía se hiciera una reforma en su enseñanza, "no sean tan comúnmente tratadas doctrinas necesarias y útiles para la salvación... con desprecio de la Biblia y de los Doctores Sagrados".[20]

Por otra parte Hidalgo cita, en su *Disertación*..., dos veces al portugués Luis Antonio Verney, conocido también por el seudónimo de "el Barbadiño".[21] Hidalgo estuvo también sumamente influenciado por Verney en su modernidad y en sus opiniones sobre el discurso teológico. El portugués propugnaba por una teología positi-

[19]*Ibidem*, p. 65. Esta dirección de reforma al interior de la teología y su enseñanza, oponiendo a la teología escolástica la teología positiva, implicaba un abandono de la corriente tomista, en teología, para aceptar la agustinense, aparece en México desde el siglo XVII, con Sor Juana Inés de la Cruz. Es un hecho que estos intentos de reforma en el método de estudiar teología, continúan después del siglo XVII y llegan hasta el XIX, como puede advertirse. Fue esta una corriente aceptada por algunos de los más importantes Colegios de México. Baste recordar que en un documento que nos ofrece Banegas se afirma que, en el Colegio de San Nicolás de la ciudad de Valladolid, en 1773, se explicaba al maestro de las "Sentencias", Pedro Lombardo. Dicho documento está firmado por Hidalgo y dice: "certifico y juro que D. José Ignacio de Bustamante en mi presencia [la de Hidalgo] y del Br. D. José Antonio Villaseñor hizo diez relecciones exponiendo al Maestro de las Sentencias por espacio de media hora con término de veinte y cuatro horas". Banegas. *op., cit*. p. 212.

[20]Gerson siguió algunas tesis del ockhamismo. Hidalgo coincide con él en que el método de la teología escolástica no debe despreciarse por completo pues sirve para la interpretación de las doctrinas de los padres de la Iglesia, esto es, se propugna, en cierto modo la unión de la Escolástica [en algunos de sus aspectos metodológicos dialécticos] con la positiva. Esto nos conduce a suponer una cierta influencia ockhamista en Hidalgo.

[21]Puede reconfirmarse que todo pensador moderno del XVIII y principios del XIX en nuestros países resintió la influencia verneyana.

Hidalgo remite en la *Disertación*... pp. 58 Y 71 a la obra de Verney, *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, publicada en Madrid en 1760. No deja de ser significativa la similitud que guardan los títulos de la *Disertación*... y el de la obra de Verney. *Verdadero método*..., similitud que se confirma aún más, en el contenido de ambas.

va señalando la necesidad de abandonar las especulaciones metafísicas de la teología escolástica. Verney seguía a la escuela agustinense, primordialmente, en el espacio de la teología. Hidalgo lo sigue en sus opiniones filosóficas y teológicas, y como hemos dicho lo cita como base a sus propios argumentos de innovación teológica. Ello y las continuas referencias de Hidalgo a autores nombrados por Calama y también por Verney, representantes, a su vez, de dicha escuela nos conduce a confirmar que Hidalgo seguía el pensamiento filosófico-teológico de la escuela agustinense y no sólo Hidalgo sino también el grupo de escolásticos mexicanos que alabaron y apoyaron la *Disertación*..., entre los que puede citarse a José Pérez Calama quien en su "Carta del Doctor José Pérez Calama al Nicolaita Miguel Hidalgo y Costilla"[22] alaba lo dicho por Hidalgo en su *Disertación*... en la que puede confirmarse la influencia de éste en Hidalgo. "Ambas piezas [se refiere a la *Disertación*... latina y castellana] convencen que Vmd. es un joven en quien el Ingenio y el Trabajo forman honrosa competencia. Desde ahora llamaré a Vmd. siempre hormiga trabajadora de Minerva, sin omitir el otro epíteto de abeja industriosa que sabe chupar y sacar de la flores la mas delicada miel... Veo que es Vmd. un joven que cual gigante sobrepuja a muchos ancianos que se llaman Doctores y Grandes Theólogos, pero que en realidad son

[22]Pérez Calama premió a Hidalgo con doce medallas de plata, además de la "Carta...", que para Hidalgo, quizá, fue más valiosa que el dinero. Dicha "Carta..." se encuentra publicada en *Hidalgo reformador intelectual y libertador de los esclavos*. Biblioteca de Nicolaitas Notables, 12, Morelia. Mich. 1982.

También la publicó Agustín Rivera en su obra *Hidalgo. El joven teólogo*. *Anales.* Guadalajara, edición de 1954. Biblioteca Jalisciense, 12. Edición del Instituto Tecnológico.

Pérez Calama (1740-1792) era español, había nacido en el pueblo de Alberca, Coria. Fue maestro de filosofía en la Universidad de Salamanca, España, y rector, regente de estudios y catedrático de Teología Moral y Prima en el Seminario Palafoxiano de Puebla. En el año de 1776 fue nombrado chantre de la catedral de Valladolid, hoy Morelia.

La franca inclinación de Pérez Calama por una renovación en el método de enseñanza de la teología se presenta con toda claridad en su "Carta sobre la verdadera Teología" de la que transcribimos algunos párrafos: "Para mas declarar mi tal cual idea a cerca de la verdadera, y sólida Teología, y lo mal que ya me parecen los dicterios, y censuras, que en otro tiempo elogiaba y oía elogiar... mis compañeros los Teólogos Tomistas, y los Discípulos del sabio Berti proceden en defender cada cual su partido sobre unas cuestiones de pura Escolástica y cuya defensa, por una, y por otra parte, nada tiene de contrario al Dogma, ni a las buenas costumbres". Aún cuando declara ser discípulo "de mi Angélico Doctor Santo Tomás", no por ello olvida a Berti, así continúa, "mas no por esto me he atrevido, ni atreveré a imponer nota, o censura Teológica al systema [*sic*] del citado Erudito Berti... en todo, y por todo, anelo [*sic*] seguir, y abrazar la Doctrina de San Agustín, pues como dijo Volusiano: lo que falta en tan gran Doctor, también falta en la Ley de Dios. Por este espíritu de conformidad, y filial imitación, que se manifiesta en las Obras Teológicas de el Erudito Agustiniano [*sic*] Berti, le soi [*sic*], y seré de por vida mui [*sic*] su apasionado"... "Ruego... a todos los Teólogos cursantes... que lean y relean la erudita carta del Sabio Ganganeli (Clemente XIV) al Cardenal Quirino, sobre el verdadero método de estudiar la Teología... ¡Oxalá! [*sic*] Que yo hubiera sido conducido y enseñado con arreglo a principios tan sólidos. Mas el humo del Ergo vocinglero me cegó", pp. 158 y ss. Datos recogidos en la obra *Política Christiana* de Joseph Pérez Calama. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Mich. 1993.

unos meros ergotistas cuyos discursos o nociones son telas de araña... ". Concluye que está dispuesto a cualquier gasto con tal de que salgan, de dicho Colegio, teólogos consumados. "A imitación de las hormigas que son muy estrechas de vientre y cintura, estoy muy dispuesto a restringir todo gasto, y aún a comer poco, siempre que esto pueda conducir a que Vmd. y otros jóvenes ingeniosos sean theologos consumados, sin ollín alguno de la Theología espinosa y enmarañada, que con tan sólidos fundamentos impugna Vmd".

Las palabras de Pérez Calama hablan por sí mismas y muestran claramente, la influencia de la línea agustinense que dominó en México hasta los primeros años del siglo XIX, siendo, después substituida por una decidida y clara aceptación del tomismo.

De lo anterior puede concluirse que:

a) Indudablemente en Hidalgo se advierte la influencias de Calama y Verney, siendo la del primero mucho más aguda.

b) La influencia de Verney en Hidalgo fue significativa

c) Coincidencia entre Hidalgo y Verney en los autores que citan pertenecientes estos a la escuela agustinense.[23]

d) Coincidencia entre Hidalgo y Verney al plantear un nuevo método de estudio en relación con la Teología.

e) Coincidencia entre ambos, al defender y recomendar la necesidad de que se estudiara la teología positiva con prioridad sobre la teología escolástica.

f) Coincidencia al admitir que ciertos aspectos del método escolástico, por ejemplo la dialéctica, podían aceptarse

g) En el Colegio de San Nicolás de Valladolid, en 1773 se explicaba al maestro de las sentencias Pedro Lombardo

h) Así mismo Verney alaba a Pedro Lombardo, afirmando que "podíamos preferir a ella [se refiere a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino) la Suma de Lombardo".[24]

Es necesario señalar también las coincidencias entre los dos autores al referirse a Santo Tomás. Están de acuerdo en que fue un gran teológo y maestro de la Iglesia, pero Hidalgo le critica, en general el abuso "de filosofar en las cosas divinas según los principios aristotélicos". Recuerda que "se vió obligado Esteban Templier [*sic*] obispo parisiense a condenar otras trece proposiciones con que los teólogos de París, fundados en los principios aristotélicos, afeaban y corrompían la verdadera teología".[25]

[23]Los dos citan a Berti, de la escuela agustinense. En *Disertación*..., pp. 63 y 75. Islas, José. F., en *Apologías a la obra del Barbadiño y respuestas a ellas dadas*. Madrid, 1768, p. 545.

Alaban y se muestran partidarios de Cristiano Lupo, también de dicha escuela. En *Disertación*..., p. 73, lo cita como investigador y crítico de documentos. Verney en *op. cit*., p. 545.

[24]Luis Antonio Verney. *Op. cit*., v. IV. pp. 137 y 143.

[25]Esteban Tempier, obispo de París, atacó siempre al aristotelismo. "...Promulgó el 7 de marzo de 1277,

Ahora bien, Hidalgo estuvo consciente de la necesidad de presentar, por presiones religiosas y políticas, sus críticas a Santo Tomás en forma ambigua y velada y así concluye que si el Santo aceptó los principios aristotélicos se debió "a la condición de los tiempos". Quiso para combatir a ciertos teólogos que daban mas crédito "a la autoridad de un filósofo gentil que a los sagrados oráculos... tomar sus mismas armas y oponerles doctrinas que admitían para dirigirlos a las verdades que debían abrazar".[26]

Aparentemente, según Hidalgo, sólo para lograr este fin se sirvió Santo Tomás de las doctrinas aristotélicas.[27] El temor a comprometerse, al hablar del Angélico Doctor, lo conduce a emitir opiniones un tanto peregrinas y falsas. Pero todo resulta explicable teniendo en cuenta el ambiente que lo rodeaba.

Verney, aún cuando sus críticas a Tomás son similares en carácter, cuidados y prudencia a las del mexicano, es más decidido y rotundo en ellas. En forma reiterada pone frente a Santo Tomás la obra y la figura de Pedro Lombardo. Resulta explicable la inclinación, tanto de Hidalgo como de Verney, al Maestro de las Sentencias. Lombardo había recogido (Sentencias, lib. IV) un considerable material de las obras de los padres de la Iglesia, para guía del pensamiento teológico. Puede decirse que conservaba la tradición frente a la especulativa. Era el teólogo medieval que más se acercaba al ideal del método positivo propugnado por los modernos agustinenses.[28]

---

un decreto que condenaba 219 tesis averroistas... las 219 proposiciones condenadas no eran todas averrotistas... Algunas de orden esencialmente moral... otras alcanzaban a la filosofía de Santo Tomás". E. Gilson, *La filosofía en la edad media*. p. 519.

[26]*Disertación*..., p. 64.

[27]*Disertación*..., p. 64. "Este es el motivo mas verosímil que se presenta para que el Señor Santo Tomás se hubiera servido de la doctrina aristotélica; porque persuadirse a que lo hizo por afecto a aquel filósofo, no sólo es improbable sino injurioso al Santo Doctor. ¿Quien ha de creer de su santidad [si no haciéndole una gravísima injuria] que veía con buenos ojos [a] un autor a quien detestaba toda la iglesia y cuya simple lectura era sospechosa contra la fe?". Estos argumentos de Hidalgo, un tanto inadecuados, son por lo demás, muy interesantes y reveladores de su difícil y peligrosa posición al criticar a la teología escolástica.

Por otra parte no debemos olvidar que algunos representantes de la escuela agustinense se alejaron de la ortodoxia. Este peligro venía ya desde el siglo XVII, cuando algunos religiosos se inclinaron al "jansenismo". El mismo Verney sufrió acusaciones en este sentido.

[28]Al respecto nos dice Martín Grabmann, en su *Historia de la Teología Católica*. pp. 51 y 117. "...Es innegable que a pesar de sus defectos de fondo y de ejecución la obra de Pedro Lombardo reunía entonces [Edad Media] el elemento tradicional .de la ciencia divina y expresaba el sentir de la Iglesia sobre los puntos fundamentales de la misma. Por esta razón también llegó a ser el texto clásico de la enseñanza oficial... hasta fines del siglo XVI época en que fue sustituida por la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino...". Los libros de las *Sentencias* fueron "considerados como la expresión genuina y compendiada de la tradición eclesiástica".

Fueron los dominicos de la escuela española, principalmente Francisco de Victoria, los que introdujeron, en el siglo XVI, la *Suma Teológica* como libro de texto, sustituyendo a las Sentencias y uniendo la Teología con la Sagrada Escritura, obras de los Santos Padres, Concilios y demás tradición, lo cual dio lugar a un importante renacimiento de la teología en España.

Pero lo más interesante es que en México, desde el siglo XVII, en el XVIII y principios del XIX domine la tradición agustinense y se procure un renacimiento de gran importancia no sólo en el campo de la teología sino también en el de la filosofía proyectándose en lo político.

¿Por qué en un espacio político? Seguir a Lombardo, llevar de texto el libro de las Sentencias, proclamarse, abiertamente, por la teología positiva, señalar sus ciencias auxiliares, como historia, crítica, geografía, etc., y criticar a la especulativa era, indudablemente, una posición de rebeldía, del Colegio de San Nicolás de Valladolid, ante lo estatuido en general por una escolástica española tradicionalista. Esto como hemos señalado fue, en cierto modo, uno de los primeros brotes importantes de rebeldía intelectual ante lo dictado por España, rebeldía planteada ya, en el plano de lo teológico, por un español radicado en México, Pérez Calama.

El movimiento de renacimiento teológico agustinense comenzó a desarrollarse principalmente en Francia e Italia.[29]

La Reforma, la ciencia moderna y el pensamiento filosófico del siglo XVII venían a dar una nueva vida a la teología que permanecía encerrada en la especulación.

En México, se produjo una rebeldía ante el magisterio eclesiástico español. Se abrieron nuevos caminos de estudio y un nuevo discurso teológico que venía a remover instancias religiosas y políticas mantenidas por muchos años.

Por otra parte el clero secular, al que pertenecía Hidalgo, sentía, siguiendo esta línea de renovación teológica, haber logrado, ante las órdenes religiosas tradicionales, una independencia y autodeterminación en lo intelectual y pedagógico. En este último aspecto la reforma en la enseñanza de la teología, realizada en el Colegio de San Nicolás, fue algo muy importante en el sentido de que se proponía una nueva orientación en contenido y en forma separándose de los cauces tradicionales que se seguían en otros colegios mexicanos y en la Real y Pontificia Universidad de México.

Ya para concluir esta visión filosófico-teológica del pensamiento de Hidalgo y recordando que se han realizado muchos y variados estudios sobre su pensamiento político, nos resta, únicamente apuntar que tuvo influencia del pensamiento ilustrado francés, de la gran escolástica española, francesa e italiana y del pensamiento moderno portugués a través de la obra de Luis Antonio Verney. Sin embargo Hidalgo no fue un pensador carente de originalidad, esta consistió, primordialmente, en la relación de las anteriores ideas con la inminente realidad de su situación y circunstancia.

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[29]Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) es un ejemplo brillante del renacimiento teológico agustinense, en Italia. En Francia Launois, segunda mitad del siglo XVII; sin embargo se inclinó al jansenismo, lo cual dio como resultado que algunos autores católicos desconfiaran de él.

JOSÉ SERVANDO TERESA DE MIER Y NORIEGA

Mejor conocido como Fray Servando o el padre Mier, nace en Monterrey en 1763 como hijo legítimo de don Joaquín Mier y Noriega y doña Antonia Guerra. Concluye sus estudios de gramática e ingresa a la Orden de los Predicadores en 1778. Estudia filosofía, se ordena sacerdote y enseña en el Convento de Santo Domingo. El 12 de diciembre de 1794 predica en la Colegiata de Guadalupe su célebre sermón por el que el Santo Oficio lo reduce a su celda en 1795 y lo condena a diez años de reclusión en un convento en España por ello pasa por el de Caldas un año después y en 1796 por el de Salamanca, de donde se fuga a Francia en 1801; de aquí pasa a Italia y posteriormente se fuga varias veces de sus reclusiones en España, hasta que en 1808 tras el levantamiento español contra la invasión francesa, se incorpora al batallón de Voluntarios de Valencia como capellán. En 1809 cae prisionero de los franceses, de donde también se fuga y asiste a los debates de las Cortes de Cádiz en 1811, viaja hacia Inglaterra a donde llega el 7 de octubre del mismo año. Ahí escribe dos cartas a José María Blanco White en donde se declara por primera vez adepto a la independencia de América.

Por buscar esta independencia para México, se une a la expedición de Mina en 1816; cae preso en agosto de 1817, se le forma proceso, se le consigna en San Juan de Ulua y se ordena su regreso inmediato a España, sin embargo en 1821 consigue permiso para pasar por la Habana, en donde se finge enfermo y es llevado al hospital del que huye nuevamente con la ayuda de sus amigos cubanos pertenecientes a las sociedades secretas a las que el padre Mier se había afiliado desde su estancia en Inglaterra. El mes de junio del mismo año llega a Filadelfia en compañía de Vicente Rocafuerte quien tenía la tarea de conseguir barcos para evacuar a las tropas españolas que se encontraban en México.

Mier permanece en Estados Unidos hasta febrero de 1822 y es aquí donde cambia sus ideas de una monarquía constitucional hacia un federalismo republicano. A su regreso a México toma parte en la conspiración para derrocar a Iturbide y desempeña un papel predominante en el congreso que redacta la Constitución de 1824 al apoyar el surgimiento de la república federal mexicana. Mier muere en 1827 obteniendo el reconocimiento que tanto había buscado en sus primeros años.

Las ideas de Teresa de Mier están íntimamente relacionadas con su biografía y con la historia económica y social de España y las Américas, por ello resulta relevante señalar que el 26 de diciembre de 1804 se ordena, por decreto real, la enaje-

nación de todos los capitales de capellanías y obras pías, lo que hace que el capital novohispano se traslade en mayor cantidad hacia la metrópoli. Aunado a ello, la Nueva España se ve obligada a contribuir voluntaria o forzosamente para sostener la guerra contra Napoleón desde 1808 hasta 1814 cuando, normalizada la situación en España, muchos comerciantes peninsulares, huyen del caos novohispano y se llevan sus riquezas; situación que se amplía cuando, lograda la Independencia, salen todos aquellos que no están de acuerdo con esa revolución.

Así tanto la explotación de América como su independencia significó una sangría económica para México que redujo la agricultura a la mitad, la minería en tres cuartas partes y paralizó la naciente industria y el comercio.

De esta manera, la vida del México independiente comienza con un gran déficit económico y una profunda deuda interna, que se ve incrementada por los gastos que México debió hacer para defenderse de las constantes amenazas de una España que se negaba a reconocer su independencia a pesar de que la constitución española de 1812 admitía que debido a la distancia entre América y la metrópoli, la Nueva España venía funcionando con cierta autonomía por lo que se les reconocía legalmente a través de diputaciones provinciales. Dicha constitución "también concedió la igualdad a los habitantes de las colonias con los de la península, abolió el tributo que pagaban los indios y suprimió las diferencias de castas, lo que tendría un significado más profundo como promesa que como realidad"[1] razón por la cual el padre Mier se opuso terminantemente a la aceptación de esa Constitución al argumentar que los españoles nunca renunciarían a su superioridad y que se negarían a ejecutar las leyes que atendían las necesidades de América, por lo que esa Constitución resultaba impracticable y efectivamente los oficiales españoles se rehusaron a poner en vigor la Constitución cuando la consideraban contraria a sus intereses por lo que aún los moderados (quienes seguían sosteniendo su fidelidad a Fernando VII, aunque luchaban por un trato justo y el reconocimiento de su igualdad con los españoles) comenzaron a optar por la independencia.

Se ha convertido ya en una división clásica del pensamiento de Mier, la que Edmundo O'Gorman realizó desde 1945 en su obra *Escritos y memorias: Servando Teresa de Mier*. Según la cual se divide en tres períodos: 1) Desde su nacimiento en Monterrey hasta su llegada a Londres en 1811 que incluyen su exilio y su estancia en Europa y está dominada por su búsqueda de reconocimiento y su rebelión contra la autoridad. 2) Desde su llegada a Londres hasta su fuga a los Estados Unidos en 1821, que incluye su participación en la expedición de Mina en 1816, su prisión en México y su escape desde Cuba. Esta se caracteriza por su dedicación a la independencia de su patria y su admiración por la monarquía constitucional inglesa y 3) Su residencia en Estados Unidos y su regreso a la política mexicana en las que se destaca su entrega al republicanismo y su entusiasmo por las instituciones norteamericanas.

[1]Josefina Zoraida Vázquez. "los primeros tropiezos" en *Historia general de México*. Tomo III. México: El Colegio de México, p. 13

ETAPA I (1763-1811)

Las ideas de esta etapa resultarían absurdas si concebimos a un Servando Teresa de Mier en completo acuerdo con la política de la Nueva España y con una defensa simple de la monarquía española; lo cierto es que, aunque en esta época Mier no era un partidario de la independencia de América, tenía una postura crítica ante la política española de vejación hacia los americanos y creía que se les debía reconocer su igualdad política y ontológica con los españoles.

El padre Mier conocía el de *jure et justitia* del dominico Domingo de Soto y señalaba que este autor "no había podido hallar título verdadero o derecho alguno en los reyes de España para el dominio de las Indias, porque la religión no podía serlo"[2]. También conocía la polémica de Clavijero contra el prusiano De Paw y señalaba las confluencias de uno y de otro con autores españoles y europeos. Según Mier, Paw al ser confrontado por sabios europeos "dio por última respuesta que le había engañado su corresponsal español Muñoz en su libro 1° de la *Historia del Nuevo Mundo*"[3] por lo que las ideas de Paw se reducen a las viejas calumnias de los españoles contra sus víctimas americanas desde las que "aparecen los indios iguales a los brutos: hordas de salvajes, tribus errantes sin ciudades, sin asientos, sin agricultura, sin artes... Todo es efecto del clima que embrutece, degenera y degrada, de suerte que hasta los mismos europeos bastardean allí"[4]

Obviamente fray Servando coincidía con Clavijero y señalaba éstas como meras calumnias producidas por la falta de un conocimiento real de los americanos, por lo cual esta primera etapa puede concebirse como un intento de Mier por la búsqueda de evidencias que le posibiliten oponerse al único posible argumento válido para que los españoles hayan dominado América, a saber: la predicación de la religión católica.

Así, esta etapa se encuentra determinada por el *Sermón de Santa María de Guadalupe* que Teresa de Mier celebró en la Basílica de Guadalupe el 12 de diciembre de 1794 ante el virrey, los cuerpos de la ciudad y los fieles. Las ideas del sermón fueron inspiradas por José Ignacio Borunda[5] y en él Mier ofreció tres tesis principales:

> 1. El evangelio había sido predicado en América antes de la conquista hecha por los españoles, por Santo Tomás, conocido por los mexicanos como Santo Tomé que en náhuatl se traduce como *Quétzal-cóhuat* (Quétzalcóatl).

[2]Nota cuarta de la *Carta de un americano a un español* de 1811.
[3]Nota undécima. *Ibidem*.
[4]*Ibidem.*
[5]Abogado de la Real Audiencia de México y fantasioso erudito de antigüedades mexicanas.

> 2. Que la Virgen Santísima tenía el nombre de *Tzenteotinantzin* (madre del verdadero Dios) o *Tonantzin* (nuestra señora madre) por lo que tuvo desde antes de la conquista su templo en el Tepeyac y le hicieron culto los cristianos (que eso quiere decir mexicanos) desde aquella época, en una imagen idéntica a la de Guadalupe.
>
> 3. Que la reciente imagen de Guadalupe estaba pintada en la capa de Santo Tomás porque entre los aztecas había la costumbre de portar una capa de ixtle antes de haber ganado una batalla, aun si eran hijos de reyes; por lo que Juan Diego, al ser un indio ordinario no podría tener una capa como la que contiene la imagen de Guadalupe que es suave como el algodón más fino y está bien tejido. Por ello sólo Santo Tomé (Quetzalcoatl) habría tenido una capa con tan finas características, que además medía dos piernas, como el lienzo de Nuestra Señora[6].

Resulta claro que debido a estas tesis (consideradas por el mismo Mier como "hipótesis poco probables") el dominico fue cuestionado y reprendido por la iglesia al grado de tener que abandonar México y sufrir penurias en Europa, sobre todo en España y Francia. No podemos negar el carácter subversivo del sermón en el que de una manera implícita pero extensamente Fray Servando niega el título original de España en la conquista del Nuevo Mundo, pues al demostrar la existencia del cristianismo en América previo a la llegada de los españoles, éstos no han tenido ninguna justificación racional, política o religiosa para maltratar e imponerse como superiores sobre los americanos.

ETAPA II (1811-1821)

En esta etapa escribe principalmente las siguientes obras: a) Cartas de un americano a un español en defensa de la declaración absoluta de Venezuela[7] (1811-1812). b) *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac ó verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*. c) *¿Puede ser libre la Nueva España?* (1820). d) *La idea de la constitución dada a las Américas por los reyes de España, antes de la invasión del antiguo despotismo*. (1821) y e) *Carta de despedida a los mexicanos* (1821).

[6]Esta información es dada por el mismo Teresa de Mier en su "Manifiesto apologético" contenido en la obra *Escritos Inéditos*. p. 40 a 42.

[7]Estas cartas son dos: 1) *Carta de un americano a un español en defensa de la declaración absoluta de Venezuela.* Londres: W. Lewis, 1811 y 2) *Carta de un americano a un español... contestación a su respuesta*. Londres: Guillermo Glido, 1812.

Las *cartas* versan sobre la declaración venezolana de independencia, la insurgencia de América y la política metropolitana. El americano era el padre Mier y el español, José María Blanco White, refugiado en Londres y editor del periódico *El español*; quien se convertiría en su amigo y protector cuando Servando estuvo en Londres.

Dichas cartas fueron llevadas a la inquisición en el proceso que se le realizó a Fray Servando Teresa de Mier y las calificó Fray Domingo Barrera como sediciosas "por fomentar la actual perturbación que aun nos permanece devorando"[8], como injuriosas al Santo Oficio. Pero Fray Domingo no sólo dejaba de refutar, sino que suscribía la "leyenda negra" que en ellas había expuesto el dominico, además afirmaba que era importante que los historiadores dijeran la verdad de los hechos "pero de ninguna manera los refieren para ministrar materia a los vivientes futuros, para que ejerzan venganza, sino mas bien para que en lances semejantes vean el modo de evitar otros delitos y excesos también semejantes..."[9]

En estas cartas Mier señala que todos los americanos desean zafarse de las uñas de los españoles que los han tiranizado tres siglos y que el pueblo "es libre e independiente y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona: y que en él reside esencialmente la soberanía y por lo mismo le pertenece exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales y de adoptar la forma de gobierno que más le convenga"[10]. De una manera muy inteligente Fray Servando señala que esta cita anterior ha sido la doctrina constante de las Cortes Españolas desde el 24 de octubre de 1810 y pertenecen a los artículos 2° y 3° de la Constitución Española, por lo que se niega a aceptar que a los americanos no se les trate como a iguales y que los españoles pretendan seguir imponiéndose sobre los americanos al negarse a reconocerles una representación equivalente en las Cortes Españolas excluyendo de sus derechos de ciudadano a más de la mitad de la población como son los negros, las castas y los indios, porque suspenden los derechos de ciudadano a todo aquel que sea sirviente de otro. Así pues, las Cortes y la Constitución son una trampa para oprimir a la América Española por lo que los americanos deben "salir de la tutela de una madrastra chocha que no puede ni gobernarse a sí misma"[11] pues en realidad "¿Qué pueden ya esperar las Américas de la nación española?... que agonizando ahogándose, ahorcada, sin ejércitos, sin jefes, sin plazas, sin marina, sin recursos y casi enteramente subyugada, todavía se niega a todo, desprecia, insulta, amenaza, intriga y bravea, cuando sólo debiera pedir perdón de sus crímenes en América"[12]

[8]En Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia de la Guerra de Independencia.* Tomo 6, p. 763.
[9]*Id.*
[10]Mier. *Cartas de un americano 1811 - 1812*. p. 67
[11]*Ibidem*. p. 88
[12]*Ibidem*. p. 87

La *Historia de la revolución de la Nueva España* es la obra en la que Mier fundió su causa de perseguido político con la de la independencia. Para llevar a cabo esa *Historia* Servando resolvió "exhibir los documentos en que se funda para que el lector juzgue, o renunciar al derecho y aun a la esperanza de ser creído... suprimiendo lo impertinente, entretexer los demas de manera que resultase formada de ellos la tela de la historia. Al cabo todos o los mas decisivos son piezas jurídicas presentadas ante los tribunales de la nación de Cádiz. Este método será sin duda pesado para el lector, pero mas lo ha sido para mi... ponerlos en órden ó al lector en estado de entenderlos"[13]

Es esta obra el mismo Mier advierte que su primer plan no llegaba sino hasta el libro VIII que cubría sólo los principios de la guerra de 1810, sin embargo se vio obligado a continuar la historia que desde el libro IX "mas bien debiera llamarse un ensayo[14], llegó hasta el libro X en 1812 y escribió los libros XI, XII Y XIII en 1813, pero en realidad la *Historia* concluye en el XII porque el XIII no es sino un extracto de las gacetas de México de los años 1811 y 1812. "dada así cuenta de mi Obra. Suplico al lector se contente con hallar en ella la verdad según mi leal saber y entender"[15]

La obligación que señala Mier al realizar los últimos volúmenes de su Historia está directamente ligada con los hechos acaecidos en España que consideraban a México como una colonia que debía seguir la suerte de su metrópoli "y así un gato que quedase mandando en España, fuese él Napoleón, ese se había de obedecer en América"[16]

En el movimiento de 1808 Mier encontró el eje de la exposición teórica de la independencia, los argumentos de Fray Melchor de Talamantes por ejemplo, aseguran que los derechos naturales se pierden después de la firma del pacto, ya que el pueblo no puede romperlo. Sin embargo, existe una posibilidad para que el pueblo recobre su soberanía de una manera legítima y ésta se da cuando faltan los reyes,[17] pues "Luego que estos faltan para el Cuerpo Civil por cualquiera circunstancia..., ó que se extinguen todas las ramas de la familia reynante, la nacion recobra inmediatamente su potestad legislativa como todos los demas privilegios y derechos de la Corona".[18]

El pueblo recobra su potestad legislativa, aunque ésta, indica Talamantes, en realidad nunca deja de pertenecerle, pues "este es un poder que existe siempre radicalmente en la Nacíon, y á los monarcas se ha confiado solamente su exercicio".[19]

[13]Historia. p. viii (10 de la reimpresión)
[14]*Ibidem*. p. xii (14 de la reimpresión)
[15]*Ibidem*. p. xiii (15 de la reimpresión)
[16]Mier. *Historia de la revolución de la Nueva España*. p. 189
[17]Ya que en este caso quienes rompen el pacto son los soberanos y no el pueblo.
[18]Melchor de Talamantes. "Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España", p. 373.
[19]*Ibidem.*

Entonces la potestad legislativa nunca pertenece al rey y por ello es una "ley primitiva" con la cual se reconoce a una nación como soberana, El pueblo recobra la soberanía cuando faltan los monarcas, porque "los pueblos tienen la potestad soberana en el estado primitivo de las Sociedades, esto es, antes de la institucion de los Monarcas; que la reasumen quando [falta] el Monarca..., ó quando falta toda su dinastia".[20]

Una vez que el pueblo recobra el ejercicio de la soberanía, debe volver a las leyes fundamentales, es decir, a las leyes que poseía antes de otorgar su soberanía al rey.

Las Leyes fundamentales facultarán al pueblo para constituirse nuevamente en gobierno, pero para que la Nueva España lo haga, necesita convocar a un congreso general en el cual recaiga la soberanía nacional abandonada por los monarcas españoles.

Debemos destacar que Mier se convierte en el primer hispanoamericano que teoriza sobre el movimiento de 1808 y lo caracteriza como una revolución; por ello asegura que la deposición fraudulenta del Virrey Iturrigaray que realizó el grupo europeo encabezado por Gabriel Yermo fue la gota que derramó el vaso y se convirtió en la culminación de una larga cadena de agravios que se remontaban hacia el pasado hasta la misma llegada de los españoles a tierras americanas.

Así la *Historia* tiene como objeto descender en los hechos en busca de argumentos que le permitan equiparar a América con España porque no se podía permitir que los españoles le negaran a los americanos su derecho para erigir sus propias juntas soberanas.

En su texto *¿Puede ser libre la Nueva España?*, Mier afirmaba que la Nueva España debía buscar su total independencia, para lo cual sólo eran necesarias tres condiciones:

1) Un gobierno unificado en un centro de poder supremo.

2) Un cuerpo representativo de la nación organizado en un Congreso.

3) Alianzas con potencias extranjeras que la reconocieran como nación independiente.

De esta manera Mier pugnaba por un congreso nacional que unificara al país y mandara a Londres un ministro pues "reconocer Inglaterra la independencia, es reconocerla la Europa entera"

Su texto *La idea de la constitución* realiza un recorrido por la historia de la conquista de la Nueva España y destaca la obra política y teórica de Bartolomé de las Casas al señalar las atrocidades que cometieron los españoles en América advirtien-

[20]Melchor de Talamantes. "Plan de la obra proyectada", p. 45. Cabe recordar que en la época de estos escritos. la nación española había perdido la soberanía porque la había cedido a un individuo no autorizado por el pueblo, lo cual tenía como consecuencia inmediata, que "la Nación" volvía a su constitución primitiva anterior a la firma del pacto y podía también ejercer el derecho de crearse una nueva constitución y nombrar a otra dinastía que pudiera gobernarlo.

do que "quien dudare de lo que se hizo en América en el siglo XVI, venga a ver lo que se ha hecho y se está haciendo en el siglo XIX"[21]

También retoma el argumento de los primeros independentistas de 1808 al respecto de que la corona española había establecido instituciones autónomas en América a través de las leyes de indias, por lo cual los americanos poseían una constitución tradicional o histórica que les otorgaba el derecho incluso de convocar a sus propias cortes.

En *Carta de despedida a los mexicanos* Mier seguía sosteniendo que el único fundamento del dominio español sobre el Nuevo Mundo se encontraba en la divulgación del evangelio (como ya lo hemos señalado en la primera etapa), por lo que intentaba demostrar que antes de su llegada los indios ya eran cristianos y que el nombre de mexicanos es lo mismo que cristianos y realizando una interpretación personal del nahuatl y sus raíces llegaba incluso a afirmar que los indios habían sido convertidos por Santo Tomás que no era otro que Quetzalcoatl.

De esta manera en sus textos de la segunda etapa, escritos en su mayoría en prisión, el objetivo de Mier era demostrar que los mexicanos poseían los derechos y las tradiciones de una nación independiente por lo que no necesitaban el orden constitucional español que en realidad se tornaba en una carga y un retroceso para México.

En 1816 Mier había tomado parte en la expedición que Mina realizó a México y junto con él participó en la defensa de nuestro país. Para 1820 varios de los integrantes de la expedición constituían una red de sociedades secretas (las logias masónicas y las sociedades económicas y filosóficas) que se extendía desde Venezuela hasta Estados Unidos y conspiraban por la independencia de América. Entre ellos se encontraban Vicente Rocafuerte, Jacobo de Villa Urrutia, Carlos María Bustamante e incluso, Guadalupe Victoria. Gracias a dicha red, Servando Teresa de Mier pudo escapar de la condena para regresar inmediatamente a España, pues consiguió permiso para ir a España vía la Habana y en esta se fingió enfermo; lo llevaron al hospital del que escapó con ayuda del grupo cubano de esa red, quienes lo escondieron hasta que salió de Cuba junto con el ecuatoriano Vicente Rocafuerte, un ferviente defensor del republicanismo y partieron hacia Estados Unidos con el fin de ganar adeptos que ayudaran a solidificar la independencia de los pueblos americanos.

ETAPA III (1821-1827)

Una vez en Estados Unidos, Mier quedó deslumbrado por sus instituciones y bajo el influjo de Rocafuerte, se tornó abiertamente antimonárquico, antibritánico, republicano y pro Estados Unidos. Así la última etapa de sus escritos de los que podemos

[21]Servando Teresa de Mier. "Idea de la constitución dada a las Américas" en *Obras completas*. Tomo IV, p.45.

destacar su *Nuevo discurso* y su *Memoria político-instructiva*, se torna profundamente republicana y es bajo esta óptica que Mier participa de una manera relevante en la redacción de la Constitución Mexicana de 1824 que aprobaba el principio de soberanía nacional, el derecho de adoptar la forma de gobierno y leyes fundamentales que se estimaran oportunas, la religión católica e intolerancia de cualquier otra, gobierno republicano representativo federal, estados integrantes libres y soberanos, división de tres poderes: ejecutivo, judicial y legislativo, con dos cámaras este último (diputados y senadores). Modelo de gobierno que sigue rigiendo a México hasta la fecha.

Mier afirmaba que la forma republicana había permitido la libertad y prosperidad de Estados Unidos y que las repúblicas constituían la forma de gobierno que más favorecía la revelación divina, por lo que la misma naturaleza prefería tal sistema. Al contrario, las monarquías constitucionales eran sólo una fachada que ocultaba el verdadero propósito de los déspotas y que si Inglaterra y sus colonias habían progresado no era gracias al rey, sino a pesar de él.

Así, el padre Mier cambia su propuesta de gobierno para México que había sostenido con anterioridad y en lugar de la monarquía constitucional, abraza el sueño de que México se vea gobernado por una república, gracias a la cual la libertad y las oportunidades que veía en Estados Unidos, se pudiera trasplantar a su propia Tierra.

El ataque de Mier a la monarquía no tuvo tregua, especialmente la española y la británica eran vistas como un enemigo feroz, como el lobo que sólo desea tener una relación de mando y poder sobre sus ovejas (las mansas Américas). Lejos de su postura monárquica anterior, Mier advertía que sobre todo se debía desconfiar de Inglaterra, no de la filantropía de muchos de sus nacionales que apoyaban las libertades, pero sí de su gobierno que "sólo se sostiene en su gigantesca elevación por la ruina y depresión de las demás naciones"[22] llamaba a los mexicanos a no confundirse con su aparente apertura y sabiduría: "¡Mexicanos! No es España un enemigo tan terrible porque es descubierto: otro mayor por disfrazado es el que tenemos que combatir para ser verdaderamente libres e independientes, y es el ministerio de Inglaterra. Alerta para no dejarnos sorprender con la apariencia sabia de sus consejos..."[23] pues tiene a su servicio un ejercito de "minadores y zapadores" dispuestos a sobornar y corromper, para lo que su gobierno destina una cuantiosa dotación anual, pero ¿qué había de esperarse de ella si también es una monarquía? Y todos los reyes aborrecen las repúblicas porque es mas difícil corromper a todo un congreso que a un ministro y las monarquías del mundo lo saben por lo que inventaron una alianza que llamaron santa en un congreso que se llevó a cabo en Viena y cuyo objetivo era mantener al mundo en paz y protegerlo de la libertad, pues sostienen que los reyes son todo y

[22]Servando Teresa de Mier. *Memoria político Instructiva*. p. 184
[23]*Ibidem*. p. 186

los pueblos nada, que el que una vez reinó largo tiempo, debe reinar siempre.[2424] Pero "¿Qué derecho tienen en América los reyes de Europa sino los de los ladrones y salteadores, de los tigres y los lobos? ¿El derecho de fuerza es un derecho? ¿O no es la violación de todos los derechos? ¿la posesión de un robo es un título?"[25] pues no debemos olvidar que los europeos no han tenido derecho para conquistar América, que los indios lucharon desde el principio hasta que fueron casi exterminados y no han dejado de luchar hasta hoy en las extremidades por lo que Mier se siente con el derecho de reclamar la herencia que le corresponde, porque él como los otros mexicanos son hijos de madre indígena y padre español, pues las colonias americanas fueron de hombres y las madres necesariamente fueron indígenas, así que los mexicanos tienen derecho para reclamar las tierras que les pertenecen y aún con las absurdas leyes de los españoles según las cuales hay un tiempo determinado para que los súbditos pidan en juicio sus posesiones y de otro modo no pueden reclamar lo que se obtenga en pacífica posesión; se debe recordar que "los derechos de los pueblos son imprescindibles. Ni ellos pueden renunciar, ni fuerza alguna, título ni tiempo, borrar la tabla de los derechos, que para nuestra conservación, libertad y felicidad gravó en nuestros corazones el dedo del Creador"[26].

Así el derecho de los americanos y mexicanos está en reclamar sus tierras y dejar de servir a las monarquías, cerrando sus puertas y guardando su riqueza para América misma. Es por esta razón que Servando se opone al proyecto de Iturbide que intentaba llamar a reinar a un heredero de la corona española, específicamente a Fernando VII. A lo largo de toda su *Memoria Político Instructiva* el padre Mier ataca la monarquía y advierte que el peor error de México sería llevar a cabo el proyecto de Iturbide, pues en primer lugar, Dios no le otorgó al pueblo un rey constitucional en segundo, no es posible que después de haber logrado la independencia, se mande pedir un infante de España que venga a gobernar "y quiere decir eso otra cosa, sino que tendremos un déspota... mayor que los virreyes, y mucho mas caro sin comparación con la pompa que ha de rodearle, el enjambre de aves de rapiña que ha de venir acompañándole con el título de familia... Temblamos delante de un virrey que es un cualquiera, moriremos de miedo ante un infante de España"[27].

A Mier le resulta absurdo pensar siquiera en ponerle una corona a alguien después de tres siglos de esclavitud y once años de lucha, pues el mal no está en la distancia entre América y la metrópoli, está en la naturaleza del gobierno monárquico que siempre intenta extender los límites de sus propiedades y lleva a sus pueblos a guerras; además cómo puede gobernar un hombre sólo a un pueblo cuando es tan ignorante que no puede ni gobernar a su propia familia. Por ello Mier afirma: "si algún

[24]*Cfr. Ibidem*. p. 153
[25]*Ibidem*. p. 176
[26]*Ibidem*. p. 176.
[27]Teresa de Mier. *Nuevo discurso*. p. 140.

gran estado prospera con reyes por lo que tiene mezclado de formas republicanas en sus cortes o parlamentos que representan la nación"[28] por lo que la única posibilidad para prosperar tan rápido como lo han hecho los Estados Unidos es por medio de un gobierno republicano en donde el interés particular es el mismo interés del gobierno y el estado Por otro lado, afirma Teresa de Mier que "si el título de los reyes fuese la antigüedad de su dinastía en los tronos, clamoreado por su Congreso en Viena, descendientes hay en Nueva España de las treinta familias reales, de entre las cuales se elegía al emperador o *Hueitlatoani*, de México. Yo mismo desciendo del último y muy digno de serlo, que fue *Quatemóczin*"[29] así que si México tiene la mala idea de insistir en nombrar a un rey, él mismo puede serlo.

Iturbide deja de un lado la propuesta de traer un rey español y se propone a él mismo como emperador y aún con las protestas en su contra, Iturbide se proclama el 21 de mayo de 1822 el primer emperador de México, pero Fray Servando no deja su empeño y lo declara el usurpador de los méritos de los legítimos caudillos de la revolución, aquellos que bajo el Congreso de Chilpancingo, elaboraron en 1813 una constitución republicana que aunque no haya sido respetada por los necios inquisidores y los fanáticos del despotismo, sus bases son republicanas y muy buenas.

Así en la *Memoria*, Mier concluye que a quien le corresponde asumir el triunfo es al General Victoria, heredero de la lucha insurgente, tanto como a los descendientes de indias y los conquistadores.

Mier fue electo diputado por su provincia natal y asistió como representante al Primer Congreso Mexicano que inició sus cesiones en febrero de 1822, sin embargo hay que señalar que asistió porque aun preso en San Juan de Ulua (único lugar que permanecía en manos de las fuerzas españolas), el capitán Dávila, encargado del fuerte, consideraba que el republicano Mier era la fuerza clave para combatir y derrocar a Iturbide.

El capitán tenía razón, pues Mier encabezó una conspiración que planeaba levantar a la ciudad de México contra Iturbide y éste los apresó hasta 1823. Sin embargo, como ya hemos dicho, Mier Fue también una pieza clave para la realización de la constitución de México de 1824 y a él le debemos, en mucho, la postura federal republicana de nuestro país.

A. Xochitl López Molina

[28]Teresa de Mier. *Memoria*. p. 179
[29]*Ibidem*. p. 177

MANUEL MA. GORRIÑO Y ARDUENGO

El presbítero Manuel Ma. Gorriño y Arduengo nació en la ciudad de San Luis Potosí el 23 de noviembre de 1767 y murió en la misma ciudad el 3 de agosto de 1831. Estudió en el Colegio de San Francisco de Sales de San Miguel el Grande, hoy San Miguel de Allende. En la época de los estudios de Gorriño, era profesor de dicho colegio fray Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, del que también fue rector, por lo tanto, con toda seguridad, Gorriño fue alumno del ilustre Gamarra.[1]

Gorriño estudió en San Francisco de Sales, latín, retórica, filosofía y los primeros cursos de teología. En el año de 1783 termina sus estudios por lo cual es ya bachiller en Artes. Más tarde pasó a estudiar teología en la ciudad de México, en el Colegio de San Ildefonso y en el Colegio Mayor de Santa Ma. de todos los Santos, del cual fue dos veces rector. Alrededor de 1793 se ordenó de sacerdote. El 10 de junio de 1808 obtuvo en la Universidad de Guadalajara el grado de licenciado en Teología y días después el de doctor.

Al parecer en el año de 1793 Gorriño participó, con algunos amigos, en una conjuración para lograr "la independencia del reino de la Nueva España y proclamar un gobierno republicano". Entre ellos se nombra a Juan Antonio Montenegro, Manuel Velasco, (que fue el que los denunció), Indalecio Bernal, José Ma. Contreras, Jerónimo Covarrubias, Juan Guerrero y otros. Sus actividades, al respecto, se limitaban a realizar reuniones en las que, influenciados por ciertas ideas ilustradas y también de la gran escolástica, el tema principal eran los derechos del hombre unidos a ideales independentistas.

El Santo Oficio los tomó presos pero solamente se abrió proceso a Montenegro, Guerrero y Covarrubias. Gorriño fue exculpado.[2]

En 1811 fue elegido diputado, junto con Félix Ma. Calleja, para asistir a las Cortes de Cádiz de 1813 y 1814, pero, por haberse abolido en España el régimen cons-

[1]Gorriño debió encontrarse en el Colegio de San Francisco de Sales precisamente durante los problemas que tuvo dicha Congregación del Oratorio con el señor De la Rocha: "A consecuencia de alegar el Oratorio de San Miguel el Grande el derecho de exención para no entregar los papeles pertenecientes al gobierno económico y académico del Colegio". De la Rocha se enoja por ello y persigue a Gamarra, la Congregación apoya a éste. Se dicta suspensión y excomunión a los miembros de dicha Congregación. Sin embargo pronto se les absuelve y muere el señor De la Rocha. Datos recogidos en Juan Benito Díaz de Gamarra. *Tratados*. Ed. y prólogo de José Gaos.

[2]Raúl Cardiel Reyes. *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel Ma. Gorriño*. p. 30.

titucionalista, no asistieron. Su postura al respecto, según opinión de Motilla "era la de un realista".[3]

"En 1819 fue nombrado interinamente Comisario del Santo Oficio en dicha ciudad (San Luis Potosí) y su partido".[4]

Años más tarde, ya consumada la independencia, fue diputado en el Congreso constituyente de San Luis Potosí, (1824 a 1826), del cual llegó a ser presidente. Aceptando el federalismo Gorriño daba un nuevo viraje en su ideología.[5]

En 1826 fue el primer rector del Colegio Guadalupano Josefino de San Luis Potosí.

A continuación pasamos a citar las obras de Gorriño consultadas. Se presentan en orden cronológico lo cual ayudará al seguimiento de la posición filosófica e ideológica de nuestro autor.

Primer periodo en la producción de Gorriño

Del hombre. Parte segunda.[6] Este es un manuscrito inédito, de 444 páginas. En la última hay, en letra pequeña y borrosa, asentada la siguiente afirmación, "se acabó el día 11 de octubre de 1791", sin embargo por una nota que se encuentra en una de sus páginas, concretamente, en la 350 y que dice "y en nuestros días el infeliz Luis XVI de Francia ha muerto como también Ma. Antonieta su esposa, en un cadalso a manos de sus propios vasallos, víctima de la rebelión mas enorme y del mas sedicioso libertinaje" puede deducirse que Gorriño impresionado por la muerte de los reyes de Francia, añadió dicha nota a su manuscrito, precisamente en el capítulo X en el que reflexiona sobre "la muerte". Por el suceso al que se refiere, la nota, tuvo que

[3]Jesús Motilla Martínez. *El doctor Gorriño y Arduengo. Su proyecto para la primera Constitución Potosina.* 1825. p. 23.

Raúl Cardiel Reyes en *op. cit*., p. 73, señala que Gorriño llamó a Calleja "Héroe de América". Gorriño el 19 de junio de 18I1, agradeciendo haber sido puesto en la terna de diputados a las Cortes de Cádiz, se dirige al alcalde de San Luis Potosí en estos términos: "En contestación al oficio de Usted de 5 del corriente, en que me participa haberse designado ponerme en la terna, para el sorteo que celebró V. S. su diputado en Cortes de esta Provincia; tengo la satisfacción de protestar a V. S. mi mas sincero reconocimiento por el honor que en esto me ha dispensado careciendo yo de todo mérito para ello, en especial *junto al Héroe de la América, el señor General en Jefe del Ejército Real de Operaciones contra los insurgentes, Mariscal de Campo, Don Félix María Calleja*". El subrayado es nuestro.

[4]Iguiniz, Juan B. *Catálogo bibliográfico de los doctores, licenciados y maestros de la antigua Universidad de Guadalajara*. p. 172.

[5]Coincidimos con Motilla Martínez, *op. cit*., p. 36, en que Gorriño fue en esta época, un federalista moderado y al parecer se mantuvo separado de las logias masónicas que intervenían en la política de México.

[6]Deseo agradecer a mi erudito y apreciado amigo el licenciado Raúl Cardiel Reyes el habernos facilitado el manuscrito *Del hombre*. Gracias a su gentileza hemos podido consultar esta obra que a pesar de muchos esfuerzos e indagaciones no habíamos podido localizar.

ser escrita en 1793 o después. Lo cual nos hace pensar que Gorriño acostumbraba revisar y corregir cuidadosamente sus manuscritos.

Así mismo el subtítulo "Parte segunda" nos ha conducido a buscar una "Parte primera" que no ha sido posible localizar ni en bibliotecas particulares ni oficiales.[7]

Segundo periodo en la producción de Gorriño

El hombre tranquilo o reflexiones para conservar la paz del espíritu. Manuscrito inédito. 1802.

"Sermón de la cátedra de San Pedro de Antioquía". 1803.

"Oración Eucarística". 1806.

Tercer periodo en la producción de Gorriño

"Contestación del Dr. José Ma. Gorriño y Arduengo 1809".[8]
Filosofía de la fe católica, manuscrito inédito. 1811.
Reflexiones sobre la incredulidad, manuscrito inédito. 1814.[9]
"Sermón segundo de la cátedra de San Pedro en Antioquía". 1816.
"Petición al Virrey del Dr. Manuel Ma. de Gorriño y Arduengo para el restablecimiento del Colegio de la Compañía de Jesús en San Luis Potosí". 1819.
''Manifiesto del Congreso Constituyente del estado libre y soberano de San Luis Potosí a los pueblos de su distrito" 1824.[10]

Ensayo de una Constitución Política que ofrece a todos los habitantes del estado libre de la Luisiana Potosiense o sea de San Luis Potosí, unido a la Federación Mexicana. 1825.

---

[7]El licenciado Cardiel Reyes advierte, en su obra ya citada, que algunos estudiosos de San Luis Potosí se inclinan a pensar que la Primera parte *Del hombre*, la constituye otro manuscrito del autor, *El hombre tranquilo*... Cardiel no esta de acuerdo con esta hipótesis ya que, según su opinión, los dos manuscritos no guardan entre sí una relación temática. Después de haber consultado ambos manuscritos y sobre todo después de haber comparado las fechas que aparecen en ellos nos inclinamos a la opinión del licenciado Cardiel.

[8]Esta "*Contestación*..." ha sido publicada en *Letras Potosinas*, no. 241. A. XLV, enero-marzo 1987. Traslado, comentarios y notas de Alejandro Espinosa Pitman.

Se ha publicado también en la *Revista de la Facultad de Derecho de la UNAM*, tomo XVI, abril-junio de 1966, núm. 62, p. 527 a 536, bajo el siguiente título: "Un informe del Dr. Manuel Ma. Gorriño y Arduengo", en la sección "Nuestra tradición jurídica", precedida de una presentación biográfica de Gorriño, cuyo autor es el señor Daniel Moreno.

[9]No ha sido posible localizarlo, sólo se ha podido conocer su contenido en forma indirecta.

[10]Este documento aparece firmado por varias autoridades entre ellas Gorriño.

"Erección de una casa de estudios en la capital del estado de San Luis Potosí, para su juventud, debida a los extraordinarios esfuerzos de su Ecsmo. Gobernador El Sr. D. José Ildefonso Díaz de León" 1826. (Este escrito es importante porque en él se encuentra la Oración Inaugural que pronunció Gorriño en la apertura de los estudios del Colegio Guadalupano Josefino San Luisense).[111]

En el discurso filosófico de Gorriño se manifiestan lineamientos importantes y significativos gracias a los cuales es fácil descubrir sus inquietudes, preocupaciones, posición filosófica, aclarándonos, en última instancia, su personalidad en relación a un plano en el que se conjugaban la filosofía, la religión y la política.

El interés primordial en Gorriño fue ofrecer al hombre una orientación moral con base esencialmente religiosa. Salvar al hombre, ponerlo sobre aviso ante las ideas "destructivas del siglo", ofrecerle una senda de paz, fueron los fines principales de Gorriño.

Asimismo, en su obra muestra un gran interés por la educación, la entiende como una necesidad apremiante para que el pueblo mexicano logre superar los muchos problemas económicos y sociales que impedían, en cierto modo, su desarrollo.

Algo muy importante es el interés que muestra por los problemas sociales de su estado natal y en general por la política, en su contexto mexicano y sobre todo San Luisense.

En relación con la filosofía moderna su posición, caracterizada por la prudencia, es a momentos ambigua, presentando tonalidades eclécticas.

En cuanto al discurso teológico, puede afirmarse, que Gorriño estaba en el camino de la renovación de la teología en cuanto a sus fuentes y métodos.

Pasamos a una explicación breve de los anteriores lineamientos.

Gorriño es importante por ser una figura de transición, en México, entre los últimos años del siglo XVIII y el XIX. En una época en que, en un proceso dialéctico, se oponían y conjugaban distintas ideologías, el pensamiento filosófico de Gorriño viene a enriquecer y a aclarar, en mucho, dicho proceso.

En el manuscrito *Del hombre*,[12] en el que se presentan, como ya hemos señalado, adiciones posteriores en relación a la Revolución Francesa, Gorriño afirma que

[11]Deseo expresar mi más sincero agradecimiento al licenciado Rafael Montejano y Aguiñaga, ya que gracias a su amabilidad me ha sido posible consultar todas las citadas obras de Gorriño, excepto el manuscrito *Del hombre*, que como ya he dicho, me lo facilitó el licenciado Raúl Cardiel Reyes.

El licenciado Montejano, con la gentileza que lo caracteriza, me permitió, varias veces, el acceso a su biblioteca particular, en la ciudad de San Luis Potosí, pudiendo gozar de su erudita y amena charla en relación con el pensamiento filosófico mexicano, en general y en particular en relación a Gorriño.

Asimismo agradezco a las autoridades de la Casa de la Cultura de San Luis Potosí el haberme facilitado el *Ensayo de una Constitución Política que ofrece a todos los habitantes*...

[12]Dicho manuscrito está dividido en once capítulos: Cap. I De los sucesos de la vida del Hombre; Cap. II De las ciencias del Hombre; Cap. III De el lenguaje del Hombre; Cap. IV De la amistad; Cap. V Del Hombre en el estado del matrimonio. Idea y naturaleza del celibato; Cap. VI De el sueño; Cap. VII De el tiempo; Cap. VIII De las circunstancias que forman caracteres particulares del Hombre; Cap. IX De la vida presente del Hombre; Cap. X De la muerte del Hombre; Cap. XI Del último estado del Hombre en la eternidad. Conclusiones.

el hombre se encuentra dentro de una "impetuosa corriente", en un mundo difícil, perturbado por los graves sucesos del siglo. "El navegante zozobra, el mercader esclaviza, la mujer se adorna... todos dirigen sus acciones al fin que ellos se proponen... Sin embargo los sucesos no corresponden a sus deseos".[13]

El hombre, según Gorriño, vivía en una crisis espiritual, buscando ansiosamente la felicidad, en relación con lo cual se pregunta: "¿puede el hombre vivir felíz en ese estado de violencia y en esa agitación?", La solución que ofrece es una vuelta del hombre a su interioridad, a los valores espirituales, "la Ciencia del hombre es el conocimiento de sí mismo... El hombre que dedicado al conocimiento de los objetos exteriores se olvida de conversar con su alma para conocerse, es un mal para su casa que la abandona para ocuparse, como Domiciano, en lazar moscas".[14]

El hombre debe estar consciente de que su estancia en este mundo es pasajera y triste. Gorriño se pregunta "¿para qué le fue dada [la vida al hombre]" y después de realizar un análisis, bastante pesimista, de las etapas de la vida humana concluye que: "Es preciso desterrar el concepto que se tiene de la vida si queremos ser hombres de juicio. Una viciosa preocupación ha llegado a persuadir a los mortales que no es vida la que no se alimenta de las acciones mas viles y de los deleites mas vergonzosos".[15] Aconseja huir del materialismo, a propósito del cual ni Locke se escapa ya que, según Gorriño, con un "ridículo entusiasmo" había planteado "¿acaso la materia puede pensar?".

Ahora bien ¿qué es, concretamente, lo que puede ayudar al hombre en su paso por la vida? Simplemente el seguimiento de la ley de Dios y volver a su interioridad dominando las pasiones, ya que afirma, "todos nuestros males son efectos de la ignorancia de nosotros mismos, nos disipamos en los objetos exteriores y nada mas se procura que abandonarse a un tedio de sí mismo que produce las malas consecuencias que la moral y sobre todo el Evangelio nos anuncian repetidas veces".[16]

Solamente el hombre, aconsejado por su razón, seguirá la ley de Dios, dominará sus pasiones y alcanzará la virtud. Planteando, como puede advertirse, premisas de moral estoica unidas con las cristianas, Gorriño, advierte que ésta es la única forma en que el hombre puede defenderse del mundo.

Refiriéndose a "los errores vergonzosos de la filosofía moderna", recuerda la sabiduría de San Agustín, de Cipriano, el amor a la verdad de Dionisio el Areopagita, "Ellos usaron muy buena lógica, correspondieron [mediante la gracia] a sus conocimientos con sus obras. Pero que siquiera dará un Volter [*sic*] que abandonando el Cristianismo siguió sin religión el imperio de las ciencias. Que Roso [*sic*] sea el Portento de su siglo y el parto de su filosofía su odioso Emilio, que el Baile [*sic*] sea

[13]Gorriño, *op. cit*., p. 2.
[14]*Ibidem*, pp. 77-78.
[15]*Ibidem*, p. 314.
[16]*Ibidem*, p. 435.

el escudo de la verdad, en medio de sus impropios dislates, esto es lo que punza a la Razón y esta es una de aquellas extravagancias nacidas en el desorden y criadas entre los vicios".[17]

Las críticas a los enciclopedistas, al deismo y materialismo e incluso a los herejes modernos aparecen de continuo en los textos de Gorriño así como en sus "Sermones".[18]

Defendiendo la posición de un cristianismo tradicionalista afirma que "un cristiano a la moda es mas contagioso que un apestado". [19]

La afirmación de la necesidad de aceptar la religión como la única guía cierta en el desastre del siglo, se encuentra también en el manuscrito *Del hombre tranquilo*, el cual no tiene, propiamente, un valor filosófico, pero sí histórico, porque nos presenta lo que el autor, desde su posición de un acendrado catolicismo, teme y quiere evitar, esto es, la inquietud que las ideas de la "Ilustración" y en general "el filosofismo" pueden producir en el hombre. Gorriño, en este manuscrito como en el anterior, ofrece como único camino para alcanzar la tranquilidad y la serenidad, frente "al desastre del siglo"; la religión.

Afectado, profundamente, por los acontecimientos de su contexto histórico nunca realizó un análisis crítico del pensamiento ilustrado, nunca lo sometió a una confrontación rigurosa con el pensamiento escolástico, solamente, en críticas acérrimas, ofreció al hombre, un camino de religiosidad que, a pesar de los acontecimientos de la época, lo pudiera conducir, según él, a la paz y a la serenidad.

Indudablemente en los manuscritos *Del hombre* y *Del hombre tranquilo* presenta ideas filosófico-escolásticas que dan lugar a una posición humanista. Gorriño ofrece, como solución, un "humanismo" que busca dar consuelo y orientar al hombre no sólo en el plano moral sino también en el filosófico, partiendo de la propia conciencia, razón y religión. La solución "humanista" de Gorriño surge de un proceso ideológico, no utópico en el sentido tradicional. Dicho proceso presenta dos vertientes: en primer lugar evitar que las ideas ilustradas lograran, en el hombre, un convencimiento o aceptación a ellas; en segundo lugar se busca la confirmación de los principios de la religión católica afirmando que éstos unidos a la razón, entendida ésta en sentido estoico, son el único camino para la realización del hombre.

---

[17]*Ibidem*, pp. 58-59.

[18]Ataca a los herejes Calvino y Lutero y a los "Titanes de iniquidad, a estos Apóstoles del Deismo y Materialismo... Los nombres infernales de un Voltaire, de un Rosseau [*sic*] de un Helves [*sic*] de un Montaña [*sic*]; los de los Espinosas, Bailes, Diderots, Alamber [*sic*] y otros, son los monumentos detestables de esa Filosofía de la carne y de la maldad que han corrompido las costumbres, que han decapitado a los Reyes, que ha desafiado a el Cielo y que ha querido burlarse del mismo Dios". En "Sermón de la Cátedra de Antioquía".

En las páginas de su manuscrito *Filosofía de la fe católica* se pronuncia, también, contra los mismos autores y teorías, agregando a La Metrie y atacando la política, de la época, en Francia.

[19]Frase significativa pues se refiere a aquellos de sus contemporáneos que siendo cristianos se inclinaban a la filosofía de la Ilustración.

A diferencia de Gamarra y de los jesuitas mexicanos Soldevilla, Cerdán, Alegre, Clavijero y otros no escribió una obra filosófica como tal, asimismo su apertura a la modernidad no fue tan decidida ni franca como en los anteriores.

En su discurso filosófico acepta, sin profundizar mucho, a Francisco Bacon, Descartes, Malebranche, Ronault, Newton y Leibniz. Realiza críticas al aristotelismo y advierte los errores del método empleado por una escolástica decadente: "un mal método rige las aulas llenas de mal gusto que beben los jóvenes a largos tragos y que los inutiliza para siempre… ¿Para que son útiles las mas cuestiones que con tanto ardor se disputan en el Peripato? Ni al Estado, ni a la sociedad, ni al hombre ni a la religión sirven de algo".[20]

Recomienda, a propósito, "una lógica acertada y juiciosa que enseñara a pensar a los que después de muchos silogismos, ignoran el arte de discurrir sus ideas. Una física útil y demostrable, como la que debe ser parte de la experiencia y de la observación de la naturaleza, una metafísica sublime, limpia,… una ética justa y propia para obrar".[21] Concluye Gorriño que deben unirse la religión y la racionalidad, pero que indudablemente "la Religión es la única guía de nuestros pasos, la luz de nuestro entendimiento, la fortaleza de nuestros corazones, la Maestra de nuestros conocimientos".[22]

La religión es para nuestro autor, inseparable de la ciencia. Incluso en su afán por demostrar la importancia de la fe y de la religión, desde luego la católica, afirmará que sin recurrir a la "Religión", no es posible conocer ni deducir, acertadamente, el principio de la historia.

Concede una gran importancia a los estudios sobre "el mundo metafísico", que el hombre debe realizar sino aspira "a ser solo un semisabio".

Reitera que el hombre se distingue de los animales por estar formado de cuerpo y alma y por ello afirma: "es un microcosmos, o un mundo abreviado y simbólico, que como tal tiene unas relaciones muy directas y estrechas con el mundo físico y aún con el metafísico". En la "Oración Inaugural" pronunciada a propósito de la apertura de los estudios del Colegio Guadalupano Josefino San Luisense (1826), ataca, un tanto veladamente, la teoría transformista propuesta por Lamark, al afirmar que "la mala lógica de algunos razonadores malignos e incrédulos, han querido, alguna vez equivocar al hombre con el orangutan, con el castor, con el perro y aún hacer superiores estos brutos al señor de ellos". Concluye afirmando que como protectores del Colegio, no se dirigirá a los dioses paganos "y menos clamaré a la inmunda diosa de la razón que sobre las aras del Eterno colocó París sacrilegamente en los días de su

[20]Gorriño, *Del hombre*, p. 63. Recordemos que esta idea de "utilidad" aparece también en Gamarra; esto es, la filosofía entendida como un saber "útil" para el hombre, mediante el cual logre aprovechar los recursos de la naturaleza. Esta idea denota, indudablemente, una gran influencia cartesiana.
[21]*Ibidem*, p. 64.
[22]Gorriño, *Filosofía de la fe Católica*, p. 232.

furioso fanatismo y de la que se declaró gran pontífice el nuevo Nerón Robespierre; tampoco invocaré al dios que discurrió en su delirio el Panteismo de Espinosa, ni a otros númenes de esta miserable calaña, sino a la Virgen María y a San José".

Por otra parte puede ser muy aclaratorio, en relación con la posición filosófica de Gorriño, el permiso que solicitó al Tribunal del Santo Oficio para que se le permitiera tener y leer algunos libros. Entre ellos se encuentran obras de Bossuet, de Muratori, del jesuita mexicano Alegre, de Gamarra, precisamente, los *Elementos de filosofía moderna* y lo que es más significativo, la obra del ecléctico portugués Luis Antonio Verney, más conocido como el "Barbadiño", *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*. Esta obra influyó considerablemente en Gamarra y más tarde en Hidalgo y en general en la mayoría de los pensadores latinoamericanos del siglo XVIII. Igualmente, entre dichos libros, se menciona *El hombre feliz*, del también ecléctico portugués Teodoro de Almeida.[23]

[23]La lista completa de libros se encuentra en la obra de Raúl Cardiel Reyes. *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*, pp. 42 a 45.

Luis Antonio Verney (1713-1792), Arcediano de Evora, conocido también por el seudónimo de el "Barbadiño", fue el principal introductor de la filosofía moderna en Portugal. Su influencia se dejó sentir en los países latinoamericanos.

El encontrarse, en dicha lista, la obra principal de Verney, *Verdadero método*..., es algo sumamente importante y significativo, pues viene a confirmar la gran influencia que ejerció el portugués en México en el siglo XVIII y primeros del XIX, concretamente en Gamarra, Hidalgo y en cierto modo en Gorriño. Decimos "en cierto modo", porque las críticas apasionadas e irónicas del "Barbadiño" a la filosofía escolástica y a algunos de sus contenidos primordiales, como la metafísica, física, conceptos de sustancia y accidente, etcétera, pudieron provocar, en Gorriño, dada su prudencia y temores, cierto recelo y desconfianza. Sin embargo, como más adelante señalaremos es seguro que Verney lo influyó en la idea de renovación en los estudios teológicos.

Verney, como hemos advertido, estuvo presente en el discurso filosófico de la mayoría de los pensadores "modernos" y "eclécticos" de América Latina, en el siglo XVIII y principios del XIX; como ejemplo de ello pueden citarse al padre José Agustín Caballero en Cuba y a Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo, en Ecuador.

Teodoro de Almeida, mucho más moderado que Verney en sus críticas a la escolástica, influyó, considerablemente, en Gorriño. Es por demás significativa la relación que se descubre entre los títulos de algunas obras de Almeida y Gorriño, lo cual viene a confirmarnos una similitud de preocupaciones e inquietudes entre ambos pensadores. El primero opta por intitular una de sus obras *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna*, el segundo maneja los títulos *Del hombre* y *Del hombre tranquilo o reflexiones para conservar la paz del espíritu*.

Aún cuando no ha sido posible localizar la obra de Almeida, *El hombre feliz independiente del mundo y de la fortuna*, sin embargo en otra de sus obras, esto es, en la *Armonía entre la Razón y la Religión*, se presentan preocupaciones y fines análogos a los de Gorriño en sus manuscritos. También Almeida quería prevenir al hombre, de los peligros del "filosofismo" y de la "incredulidad". También se proponía defender los principios de la fe católica por medio de la razón, permaneciendo, siempre, la razón bajo la religión. Ofrecemos al lector unos versos que aparecen en las primeras páginas de la *Armonía*...

La luz de la razón es voz divina

En el espacio de los estudios teológicos presenta Gorriño una tendencia de acuerdo con la cual se le puede situar al interior de la nueva y moderna visión de la teología, sus fuentes y enseñanza. Es la misma línea innovadora que encontramos en Hidalgo y al parecer dominante, en los siglos XVII, XVIII y principios del XIX, en algunos centros de estudio y enseñanza en México. Tendencia al interior de la cual se proponía una vuelta al maestro de las "Sentencias", el célebre Pedro Lombardo y en cierto modo un alejamiento de la teología basada, primordialmente, en los principios filosóficos de Aristóteles. Esto es, la inclinación franca a la teología positiva o histórica en oposición a la conocida como teología escolástica.

Gorriño afirma, al enfocar la necesidad de los estudios teológicos y la nueva metodología: ‘’Una teología sólida, erudita y capaz de sostener con decoro los altos objetos en que se versa. La Sagrada Escritura, los Concilios, la Tradición apostólica, las decisiones de la Iglesia, la Doctrina de los Papas, la razón natural. La sana filosofía, la historia humana, son los cimientos de la Teología. "(¿)Será posible ser Teólogo sin recurrir a estas fuentes(?), con todo vemos muchos que se tienen como tales y no han leído nunca la Biblia, ignoran cuantos concilios generales ha habido, en qué lengua escribió San Agustín...".[24]

Nos parece leer a Verney. La relación entre los dos autores es clara y precisa. Es en este problema de la renovación metodológica en el campo de la teología, donde Gorriño ofrece y recomienda nuevos parámetros, es precisamente donde viene a confirmarse el modernismo en Gorriño.

Pasando al plano de interés pedagógico, se advierte que Gorriño concedía a la educación funciones por demás significativas: una, la educación del pueblo como elemento regenerativo-moral de las costumbres conducente, por lo tanto, a la superación del pueblo mexicano; otra, la educación destinada a una "élite" de jóvenes destinados a ser los futuros gobernantes y encauzadores de la patria.

---

que a domar las pasiones nos inclina mas alta luz la religión propone
que a la razón sublima y no se opone…

[24]Gorriño. *Del hombre*. p. 64.

Gorriño seguía, al igual que Verney en el discurso de renovaci6n teológica, a la escuela agustinense. Ya desde el siglo XVII puede advertirse en México dicha tendencia. Al parecer fue Sor Juana, en su "Carta Atenagórica" y en la "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz", la primera en plantear la necesidad de una reforma en relación con la metodología seguida en los estudios teológicos. Sor Juana fue una fiel seguidora de la escuela agustinense frente a la línea de la teología escolástica especulativa. Estos datos recogidos, en los estudios que hemos realizado sobre Sor Juana, en Gorriño y como podrá comprobar el lector, en páginas anteriores, en Hidalgo, son sumamente interesantes ya que vienen a confirmar la influencia que, en la mayoría de los centros educativos de la época, ejerció dicha escuela, frente a una tradición tomista. A su vez este abandono de la tradición tomista, en el campo de la teología, era, en cierta forma, un independizarse del dominio intelectual español en lo filosófico y teológico. Sin embargo, debemos de tener en cuenta, que por una prudencia obligada, dadas las circunstancias políticas y religiosas, no se realizaron críticas directas a los contenidos propiamente filosófico-teológicos tomistas.

En su "Contestación... ", año de 1809, responde al Ayuntamiento de San Luis, en forma concreta, sobre la educación y su tarea social, tarea que Gorriño entiende como unida a la religión. Por ello mismo, en primer lugar, se refiere al papel fundamental que tiene la religión en el espacio social, para lo cual recomienda la necesidad de un obispado para la provincia de San Luis Potosí, obispado que tendría como tarea principal enseñar la doctrina cristiana e instruir a los pueblos que todavía se encontraban en estado casi bárbaro: "solo los obispos ... en ciertos puntos, podrían proveer a todo [lo] conducente a reducir tantos miles de bárbaros, arreglarlos en poblaciones, instruirlos, formar de ellas [las tierras de los indios que vivían en estado de barbarie] provincias dilatadas que hallarían entonces manos que cultivasen sus fértiles terrenos y que aumentasen los recursos que la industria ofrece a las necesidades y honestidades [particulares] de los hombres".

Gorriño prefiere las conquistas espirituales sobre las militares. La instrucción religiosa, según su criterio, sería primordialmente la indicada para orientar a las "tribus errantes" del estado de San Luis.

Aprovecha, en relación a lo anterior, la ocasión de atacar a la "filosofía del siglo", admitiendo que quizá por la multiplicación de dichos obispados en la provincia de San Luis les vengan a llamar "nación levítica", advierte: "Nada importa que, verificada esta multiplicación de obispos y ministros, nos llamase, *la filosofía burlona y maliciosa del siglo una nación levítica*; este y otros muchos sarcasmos de que el *deismo* usa para burlarse de las instrucciones [así] mas sagradas, no merecen otro aprecio que el que se daría a los juicios ineptos de unas cabezas dementadas por sus principios falsos y equívocos".[25]

Aconseja que en las escuelas públicas, fundadas por los obispados, se establecieran talleres donde se impartieran "las artes y oficios", con instrumentos adecuados para ello.

De esta forma, la educación, según Gorriño, acabaría con la miseria y la vagancia, ya que muchas veces, por falta de conocimientos, el pueblo no sabe aprovechar los recursos naturales. "Esta educación que enseñaría [al pueblo] a andar vestido, calzado y a usar de otras comodidades y decencias que hoy no conoce ni desea, multi-

[25]Gorriño, *Ibidem*, p. 9. El subrayado es nuestro. De las palabras y críticas de Gorriño puede concluirse que la llamada por él "filosofía burlona y maliciosa del siglo" tenía cada día mas aceptación y que en la Colonia se manifestaban ya varias de estas "cabezas dementadas".

Gorriño aprovecha la ocasión para abordar las relaciones gobierno-iglesia ya que afirma: "esta multiplicidad de obispos no podrá perjudicar al uso de la potestad civil y militar que, por el contrario, se verían mas respetadas y mejor obedecidas, cuanto mas cristianos fuesen sus súbditos... El sacerdocio y el imperio tienen un punto donde se tocan con recíproca utilidad, y sin ninguno de los inconvenientes que se pulsan del predominio del sacerdocio en el pueblo, que tanto pondera de dañoso la política filosófica de nuestros contemporáneos reformadores... la autoridad sagrada de los pontífices y la real de los soberanos girando simultaneamente sobre su eje, sin confundir sus movimientos, porque ellas son dos ruedas sobre que corre segura la felicidad de los Estados".

plicaría sus necesidades y lo haría aplicarse al trabajo que hoy desprecia apenas está medio cubierto y mal comido".[26]

En 1826, logra, Gorriño, la apertura del Colegio Guadalupano Josefino. Pronuncia, a propósito de ello, siendo ya diputado de la Legislatura Constituyente del estado de San Luis y rector del citado Colegio, una erudita "Oración o Discurso Inaugural", en la cual asienta, con entusiasmo, que los jóvenes que realicen sus estudios, en dicho Colegio, se dedicarán, primordialmente, a la reflexión sobre las ciencias cultivando la física-matemática, la lógica, la jurisprudencia, religión y moral. Reafirma, una vez más, que dichos estudios "hacen mas fácil al hombre el uso de muchas cosas útiles y aún necesarias para la vida".[27]

Entiende a la educación como a una fuerza positiva, transformadora del hombre y de la sociedad. Le concede, como más adelante lo harán también los liberales mexicanos, la facultad de corregir los males sociales. Esta visión, un tanto utópica, de la tarea educativa y de sus logros, la lleva hasta sus últimas consecuencias, ya que según su parecer, la educación no sólo logra la felicidad del hombre sino también y como resultado de aquella, "la felicidad pública".

Por otra parte, en Gorriño, se destacan diferentes posiciones ideológico-políticas. Recordemos que en 1793 fue acusado de participar en una "conjuración" cuyo fin era lograr la independencia de México.

Que en 1811 fue elegido diputado con Félix María Calleja para asistir a las Cortes de Cádiz, Cortes a las que no asistió por haberse suspendido en España el régimen constitucionalista. Por sus alabanzas a Calleja su posición era la de un "realista". Precisamente en esta época escribe su *Filosofía de la fe Católica* (1811) en cuyas páginas se encuentran comentarios bastante críticos en relación al movimiento independentista. Ofrecemos al lector uno de tantos: "Rodeados del acero, en manos del fanatismo del furor de la barbarie, atronados del estrépito espantoso de la guerra, cautivos a veces de una misma patria y cuando menos confinados dentro de los muros de nuestros lugares que continuamente se ven asaltados del enemigo... cubiertos de todas las calamidades que produce en los pueblos una [la palabra que sigue en el manuscrito está borrada, pero bien podría ser "guerra"] guerra sostenida no por una nación enemiga sino por una parte de la nuestra, por una parte de nuestros mismos Paisanos que ha inundado de sangre de sus padres y hermanos un suelo en que habitó por tres siglos continuos la paz, la seguridad y la dicha... vivimos envuel-

[26]Incluso aconseja hacer extensiva a las mujeres esta educación "práctica".

[27]Gorriño muestra, en dicha "Oración inaugural", su carácter político. Dirigiéndose a Guadalupe Victoria, entonces presidente de la República Mexicana, afirma "Vos, vos, o gran Victoria, que como Bolívar en la América meridional y en la del Norte Washington, sois el padre y artífice de nuestra inestimable libertad civil, y que allanasteis las primeras dificultades para la erección de este infantil Liceo".

Esta alabanza, por demás retórica, no debe causarnos extrañeza, ya que en esos momentos Gorriño era partidario de la república federal y además debe recordarse que Victoria había celebrado un "concordato" con el papa, respetando el poder político y económico de la Iglesia en México.

tos en tempestuosos huracanes de un motín que ha transtornado hasta el orden del templo del que hizo muchas veces un teatro de abominaciones, de matanzas y de disolución...".[28]

En 1819 fue comisario del Santo Oficio y en 1824 diputado en el Congreso Constituyente de San Luis Potosí, hasta 1826. En estos últimos años se nos presenta como un federalista moderado. Es precisamente en esta época cuando escribe su *Ensayo de una Constitución Política...*

Ahora bien su interés por la impartición de justicia y por la regeneración social y moral del pueblo fue, siempre significativo. Ya en su "Contestación a una petición del Ayuntamiento..." (1809) enfocaba el problema de la injusticia imperante en las haciendas y los campos. Proponía la formación de una "Junta Patriótica" que con autoridad del gobierno, tratáse de lograr "la felicidad pública". Dicha Junta debía también tratar el problema de los "muchos vagos de que abunda la Capital y toda la Provincia... ¿Qué dificultad insuperable podía haber para que, trasplantadas muchas familias de ellos a los inmensos desiertos y baldíos, de que abundan las Provincias Internas, se formasen en poblazones[*sic*], que cultivaran la tierra, viviesen con arreglo, sirviesen de frontera a este Reino, aumentasen con su trabajo las riquezas del Estado, y procreasen hijos dignos de nuestra Sta. Religión?"

Aún cuando admiraba a Estados Unidos, sin embargo temía invasiones a México de parte de los "Estados Angloamericanos", por ello aconsejaba, con una clara visión política, la reunión de tropas "para imponer respeto a nuestros vecinos". Contemplaba como un peligro a los colonos anglo-americanos; recuerda, al respecto, a "Nolan con su comitiva" y concluye que "ultimamente hemos visto dos generales franceses internarse por aquellas partes [Provincias Australes] y manifestar de modo visible los intentos que justamente pueden temerse de la asoladora política francesa".[29]

Concluye Gorriño su "Contestación... " con una anotación que nos muestra su sentido práctico, bastante acertado, en relación a una realidad por demás problemática, como era la mexicana en 1809. "Sé que aún cuando yo pudiese pensar alguna cosa útil en obsequio de la Religión, del Rey y de la Patria, hay una distancia inmensa de discurrir tranquilamente en un estudio privado los mejores proyectos a ejecutarlos, venciendo antes los obstáculos que se oponen a su práctica".

Por último pasamos a analizar, brevemente, el contenido de "El Manifiesto del Congreso Constituyente del estado libre y soberano de San Luis Potosí", y su *Ensayo de una Constitución Política...*

[28]Gorriño. *Filosofía de la fe católica*. p. 245. Contemporáneo de Severo Maldonado no hace mención a él ni a su obra.

[29]Nolland, aventurero norteamericano que pasaba a territorio mexicano con el pretexto de comerciar en caballos.

Al hablar de los generales franceses, según Espinosa Pitman, en sus "notas complementarias" a la "Contestación…" se refiere a Octaviano D'Almivas [*sic*], el otro general no ha podido identificarse. Nota 12.

En el "Manifiesto... " se plantea, en primer lugar, la importancia y la necesidad de la ley, así como su respeto para la prosperidad y felicidad de la sociedad. Presenta a Estados Unidos como un modelo a seguir. Cita con alabanza a Washington y a Franklin.

Se reafirma a la religión católica como "cimiento principal" del nuevo sistema.

Con una realista visión del problema político de México advierte lo difícil que es para un pueblo comenzar la formación de un nuevo Estado y mas aún después de una guerra: "es preciso confesar que un pueblo sin hacienda, sin industria, sin instituciones que lo ilustren, no puede facilmente poner en movimiento los primeros resortes que lo conducen... a una situación mas felíz... debíamos a fuerza de conatos y fatigas *sacar casi de la nada*, la fortuna, que otros pueblos antiguos y modernos han adquirido en sus constantes afanes".[30]

Las ideas principales que se encuentran en el "Proemio" al *Ensayo de una Constitución Política*... son las siguientes:

La Constitución del estado libre de San Luis Potosí no debe oponerse, sino por el contrario coincidir en sus leyes con la Constitución general, y lo mismo la de otros estados ya que México, advierte, no está poblado por pueblos heterogéneos, como ocurre en Estados Unidos, y por ello las leyes deben ser las mismas para todos los estados.

Que se creen en San Luis Potosí instituciones de enseñanza superior.

Realiza la apología de la religión católica, afirmando que la religión de México y por lo tanto la del estado de San Luis Potosí, debe ser siempre la católica, apostólica y romana.[31]

A propósito de esto, no se refiere, directamente a la conquista armada de México por los españoles, pero sí a la conquista espiritual. Menciona a esta como a una "cruzada" religiosa y civilizadora pasando a compararla con algunos de los hechos notables de las civilizaciones clásicas: Grecia y Roma. Recordando a Juvenal[32] emplea términos como "Roma anahuacense" y establece una similitud entre las actuaciones de los religiosos españoles que "civilizaron" a los habitantes del nuevo mundo y las realizadas por los héroes clásicos. Cita, entre otros, a Diego de la Magdalena,[33] "laico franciscano y varón apostólico, [que] acompañado de un solo ministro de la misma orden, sin letras y no más que con la religión hicieron mayores prodigios que los que se cuentan del antiguo Orfeo y Anfión de Tebas".[34]

[30] "Contestación…" p. 5. El subrayado es nuestro.

[31] Cita a Montesquieu y a Jeremías Bentham, al primero porque proclamó siempre la religión católica y al segundo, porque en sus obras, la recomendó indirectamente. Asimismo cita a Napoleón Bonaparte: "Por este principio, dijo el mayor político y el soldado más grande de nuestros días [Bonaparte] que en un país bien gobernado es menester que gobierne una religión sabia y propia del hombre: él creyó, sin duda, que esta es solo la católica, que restableció en Francia", *op. cit*., p. 22.

[32] Poeta latino, 60-140 d. de J. C. Recordemos que escribió sátiras contra los vicios de la Roma Imperial.

[33] Fundador de la ciudad de San Luis Potosí y su provincia, *op. cit*., p. 18.

[34] Gorriño, *op. cit*., p. 18.

Es significativa la influencia del pensamiento clásico en Gorriño, influencia que relacionada con el hecho concreto se presenta y juega el papel de base en la ideología de aquellos que justificaban y ensalzaban la conquista, entendiéndola como un acaecer positivo, que comparado con las historias heroicas clásicas, permanecía llena de gloria. La conquista se convierte así, para la mayoría de los españoles y para algunos criollos, en un proyecto heroico, cuyo modelo se encuentra en el pensamiento clásico, realizándose, al respecto, un interesante y justificante paralelismo y a su vez una similitud entre las actuaciones de los héroes clásicos y la acciones de los misioneros y de los laicos españoles en América. De esta forma se pasaba a justificar las razones del pueblo que realizaba la conquista, juzgando a ésta como "gesta heroica", cuyo fin, el religioso, venía, en última instancia, a disculpar los medios.[35]

Después de esta breve digresión volvamos al "Proemio" de la Constitución Política... Concede, en dicho "Proemio" una decisiva importancia a la "ley": "la ley regla los movimientos de la nave del Estado... la ley mira a todos los ciudadanos como iguales por lo que toca al goce de sus derechos, de cuyo uso nadie puede privarlos sino la misma ley".[36]

Orfeo según opinión de algunos estudiosos fue hijo de Eagro, rey de Tracia y de la musa Caliope, según otros fue hijo de Apolo y Clío. Famoso músico de la antigüedad, calmaba y adormecía a las fieras con su cítara.

Afión de Tebas, príncipe tebano que edificó las murallas de Tebas a los compases de la lira.

Las palabras de Gorriño nos conducen y aclaran la idea que tenía de los indígenas mexicanos a la llegada de los españoles. Gorriño los juzga como pueblos bárbaros, sin cultura y civilización. Dejando a un lado la conquista violenta, pero sin reprobarla, reafirma la tarea civilizadora de la religión católica: "Volved los ojos a todo el reino de Michoacán, reducido de la fiereza de su natural índole a la docilidad y puras costumbres del catolicismo por su primer obispo, el gran Basco [*sic*] de Quiroga... Ved hasta nuestros días que muchos de estos misioneros reduciendo por la religión a estas naciones bárbaras las juntaron en pueblos y misiones".

[35]A propósito véase el Prólogo de Benjamín Fernández Valenzuela a la *Biblioteca Mexicana de Juan Eguiara y Eguren*, quien afirma: "Una de las características primordiales de las *Cartas de Relación* es la influencia del pensamiento latino que en ellas predomina. La idea romana persevera en cada línea... como un ideal en el proyecto... de fundar un nuevo reino... Las similitudes que, al respecto, se ofrecen son muy abundantes y no es fácil aceptarlas como simples coincidencias", p. XII.

La opinión de Fernández Valenzuela nos parece sumamente acertada y aclaratoria. Esta influencia de la literatura clásica y la similitud que se realiza, entre las acciones de algunos de sus héroes y las realizadas por los españoles en la conquista [ya guerrera o espiritual], no sólo en las *Cartas de Relación* de Cortés sino, como acabamos de exponer, en el texto de Gorriño, puede conducirnos a aclarar algunos de los elementos conformantes de la ideología de cierto grupo criollo. Nos referimos concretamente a la ideología de aquellos que realizaban esta similitud, la mayoría de las veces o siempre eran criollos conservadores, como es el caso de Gorriño. Otros, ilustrados o independentistas, se mostraban contrarios a ella, como Severo Maldonado cuyo pensamiento analizaremos en páginas siguientes.

[36] "Proemio", pp. 29-30.

Según Gorriño sin el respeto a la ley no puede realizarse la democracia, le asigna una tarea de humanidad en lo referente al rescate de los indígenas, ya que la ley protege a todos los ciudadanos: "una ley política como la nuestra federal que rompiendo las cadenas abre la puerta al goce de sus derechos..., todos los mexicanos... son ya ciudadanos de la república". Confía en que la ley y "la dulzura del gobierno republicano conducirá a los indígenas... a vivir en sociedad... como... hombres racionales compuestos de alma y cuerpo, y en el uso de todos los derechos de la humanidad de los que ni el color, ni su rusticidad ni otras tristes circunstancias en que hoy viven, puedan privarlos".[37]

Asimismo se proclama contra el tormento a los reos y recomienda enérgicamente que en las cárceles no "se les infiera molestia grave ni otro daño considerable".

La ley, advierte, es la única que puede fijar el sentido verdadero de la igualdad y libertad "y la que impedirá caer en las desgracias de la época en la que tantos furiosos anarquistas, armados de la fuerza que les daba el desorden del pueblo, cubrieron de cabezas de sus mejores conciudadanos e hicieron correr torrentes de sangre sobre la área extensa de su patria".[38]

Le concede a la ley una realidad objetiva independiente de los hombres y del estado, afirma que: "la ley regla los movimientos de la nave del Estado" y en última instancia viene a controlar los principios de igualdad y fraternidad.

¿Qué fin se proponía al escribir este Ensayo de Constitución? (Ensayo... que, por otra parte, ejerció una gran influencia en la Constitución potosina de 1826) él mismo señala sus fines. En primer lugar contribuir a la felicidad de la patria, lograr integrarse "sobre unas bases firmes e indestructibles por medio de unas leyes sabias". En segundo lugar evitar cualquier tipo de desorden y revolución. Hay que tener presente que en la última página de su Ensayo... afirma que la "falta de solidez, permanencia y autoridad, que no tienen otro orígen que la soberanía del pueblo son el mayor peligro para la paz social". Gorriño aceptaba al partido federal republicano, pero temía que cayera en el desorden y anarquía. Todavía se angustiaba ante el recuerdo de la Revolución Francesa.

Recomienda una y otra vez, que la religión católica debía ser "la primera base y la mas firme del edificio social que hemos levantado en nuestro sistema... Sostener la religión católica en toda su pureza, no cualquier otro sistema de los muchos anticatólicos que se han escogido en estos últimos tiempos para renovar [dicen] y mejorar la situación política de los pueblos".[39]

[37] "Proemio", p. 10.

[38] "Proemio", p. 25.

[39] "Proemio", p. 22. Menciona "el fanatismo filosófico de muchos ideólogos religioso-maniacos que formaron el sistema que proclamado por Mirabeau y practicado por Robespierre, Talienes, Murats, Jourdanes, los Septembristas y otros mostruos de la humanidad, asolaron el florido suelo de un reino culto, rico y bello".

Termina optimistamente afirmando la necesidad de que todas las personas debían de ser instruidas en estos principios: "preparar a los pueblos para recibir [la Constitución] del Estado con mas conocimientos que los hagan aptos, penetrar mas facilmente el mérito y belleza de nuestro sistema republicano, para amarlo y para adquirir algunas nociones preliminares a la mas religiosa y exacta observancia de las leyes".[40]

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[40] "Proemio", p. 28.

FRANCISCO SEVERO MALDONADO

Francisco Severo Maldonado es, por su pensamiento y sus actuaciones una de las personalidades más interesantes de la época independentista y de los años posteriores.

Nació el 7 de noviembre de 1775 en Tepic, Nayarit. Filósofo, político, doctor y maestro en teología, maestro en filosofía en el Seminario de Guadalajara tuvo, entre sus discípulos a Valentín Gómez Farías y a Juan de Dios Cañedo, este último defendió, años más tarde, en 1824, la libertad de cultos.

Varios jóvenes, seguidores apasionados de las ideas filosóficas modernas y renovadoras, principalmente en cuanto a política y disciplina religiosa, se reunían, al parecer, en torno a Severo Maldonado y escribían en el folleto *La Estrella Polar*, (de aquí el adjetivo que recibieron de "los Polares"). En dicho folleto se criticaban los abusos cometidos en México, por la Iglesia en lo político, social y económico. Se planteaban temas esencialmente polémicos como la tolerancia de cultos, las relaciones Iglesia-Estado, el celibato sacerdotal, el problema moral y económico que generaba la costumbre de los diezmos, etc.[1]

Los años de juventud de Maldonado transcurrieron en un ambiente en el que la inquietud política, debido a las ideas de independencia, se acrecentaba día a día. Recordemos que en 1794 se perseguía en Guadalajara a los seguidores de la filosofía moderna, que el vicerector y regente de las Academias del Colegio de San Juan, licenciado en teología y filosofía, Juan Antonio Montenegro fue, precisamente por ello, privado de su libertad y procesado, (en esta época, Maldonado era colegial en

[1]Paulino Machorro Narváez, en su interesante obra *Un pensador jalisciense del primer tercio del siglo XIX*. p. 9, nos dice que, al parecer, Severo Maldonado acaudillaba "a los jóvenes Polares que se oponían y criticaban los principios de disciplina religiosa". Machorro Narváez, insiste sobre el pensamiento liberal de Maldonado, pues al referirse a la excomunión que la Junta Eclesiástica había dictado sobre Anastasio Cañedo, (1825), (por ser partidario de la Independencia y escribir en *La Estrella Polar*, "hoja escandalosa"), siendo el promotor fiscal del acto, "el Lic. Luis Verdía, sacerdote, expuso [este] la ilegalidad del procedimiento… Apoyó la opinión de Verdía un clérigo de 55 años... Su palabra apasionada y extrañamente despectiva para el Cabildo eclesiástico sorprendió al auditorio. Este clérigo era el doctor y maestro en Teología Francisco Severo Maldonado".

De 1824 a 1825 tuvieron lugar en Guadalajara varias polémicas religioso-políticas que emplearon como vía de expresión la folletería. Brian Connaughton en su libro *Ideología y sociedad en Guadalajara*. 1788-1853. pp. 286 y 297, cita entre dichos folletos "El canónigo Bien-Pica" que atacaba a su "Prelado el Polar". Repugnaba lo dicho por *el Polar* en relación con las religiones como origen de trastornos de las sociedades..." "El polar era un *indecente pigmeo*... no había quien lo combatiera con su mismo lenguaje soez".

dicha ciudad).[2] Que en la capital de México, la Inquisición perseguía y procesaba a los clérigos y seminaristas lectores y partidarios, en cierto modo, de la Ilustración Francesa.[3]

Maldonado fue cura párroco de Ixtlán y de Mascota, se encontraba en este poblado cuando Hidalgo comenzó la insurrección de independencia y viajó a Guadalajara para encontrarse con él. Dicho encuentro es un hecho histórico sumamente interesante por varios motivos, pero principalmente por aquellos que proponen una relación necesaria y directa entre los acontecimientos y la divulgación de la ideología que los produce. Maldonado ofreció a Hidalgo la publicación de un periódico, *El Despertador Americano* que fundamentaría y daría a conocer la ideología que conformaba la lucha por la independencia. A este importante acontecimiento nos referiremos mas detenidamente en páginas siguientes.

En 1821 fue nombrado diputado a la Cortes españolas, a propósito de lo cual escribió *El nuevo pacto social propuesto a la nación española, para su discusión en las próximas Cortes de 1822 y 1823*, publicado en Guadalajara en 1821, sin embargo no asistió a ellas por haberse declarado ya la independencia de México.

Fue nombrado por Iturbide miembro de la Soberana Junta Gubernativa y más tarde diputado al Congreso Constituyente. Al caer el gobierno regresa a Guadalajara, falleciendo en dicha ciudad el 8 de mayo de 1832.

La obra de Severo Maldonado es muy importante y *El triunfo de la especie humana sobre los campos Eliseos del Anahuac* es representativa del pensamiento filosófico, político, humanista y utópico de nuestro autor[44].

El título completo de dicha obra aunque extenso, lo transcribimos por pensar que puede interesar al lector.

[2]Machorro Narváez, *op. cit*., p. 29.

[3]Estos hechos nos confirman la división, en cuanto al ideario filosófico-político, que ya desde estos años y anteriormente se presentaba al interior de la escolástica mexicana.

[4]Paulino Machorro Narvaez en su obra *Un pensador jalisciense del primer tercio del siglo XIX,* p. 24, afirma que *El triunfo de la especie humana sobre los campos Eliseos del Anahuac*. "se ha perdido por completo pues aunque el biógrafo del Museo mexicano hable de ella como impresa en Guadalajara en 1832 no se tiene otro dato al respecto".

Alfonso Noriega Cantú en su excelente obra *Las ideas políticas en las declaraciones de derechos de la Constituciones Políticas de México (1814-1917)*, comparte la misma opinión de Machorro Narvaez y reproduce la "dedicatoria" que aparecía en *El triunfo de la especie humana sobre los campos Eliseos del Anahuac*.

Sin embargo la Mtra. Cintya Falcón logró localizar dicha obra y gracias a su gentileza tenemos fotocopia de ella pudiendo consultarla y estudiarla.

El triunfo de la especie humana... se encuentra actualmente en la biblioteca Pública "Juan José Arreola" de Guadalajara, Oficina de c. Ignacio Branbila. 1830. Puede advertirse que la fecha de publicación es anterior a la que da Machorra Narvaez.

El triunfo de la especie humana sobre los campos Eliseos del Anahuac.

o

Constitución Moral y política para la pronta conversión de la pequeña república de los Estados Unidos Mexicanos en la gran democracia cosmopolitana, preparada desde la creación por el Omnipotente sabio y bondadoso autor de la naturaleza, y esperada por todos los hombres ilustrados del mundo desde las primeras asomadas de la insurrección de las Americas, en que todas las naciones queden reducidas a una sola, y todos los individuos del género humano, á una sola familia de hermanos virtuosos y opulentos, íntimamente unidos entre sí, en el seno del contento, de la inocencia y de la paz.

Consumatum est.[5]

Severo Maldonado escribe esta obra, sumamente breve, 29 páginas, en su vejez. Según las fechas recogidas fue publicada dos años antes del fallecimiento del autor. En ella Maldonado se autopresenta como "el cosmopolita" y ofrece una organización de la nación mexicana de acuerdo con lo que él designa como "escala" o "escalas".

Esta obra es una de las Utopías hasta ahora no conocida, más interesantes que surgieron en el siglo XIX en México y Latinoamérica. En ella, además del pensamiento utópico puede advertirse el "humanismo" de Severo Maldonado entendido éste "humanismo" como la preocupación por lograr el desarrollo pleno de la naturaleza humana y el logro de la felicidad. Puede advertirse también, el estilo un tanto barroco de Maldonado, distinto, por cierto al de sus escritos de juventud, así como la influencia del pensamiento masónico.

Fue conocido y admirado en el extranjero,[6] y lo fue también por algunos mexicanos, sin embargo fueron muy pocos los que reconocieron la importancia de su pensamiento y de su obra.[7]

[5]Se ha respetado la ortografía y el estilo del autor.

[6]J. C. Beltrani, abogado italiano que viajó por México en 1824 y había viajado por Europa y América... escribió en forma epistolar a una condesa, *Le Mexique,* que se publicó en París en 1830: "Guadalajara tiene también su gran legislador, su legislador de amplias miras... Puede arrojar muchas luces sobre las nuevas instituciones y ayudar al gran edificio de la regeneración social y política de su país... Tiene algo de *La República* de Platón con mucho de positivo y practicable, pero hay también falsos cálculos... Encontrarás esta producción tanto mas interesante cuanto que es un sacerdote quien ha sabido preferir de tan santa manera los intereses de Dios y del pueblo a los de los déspotas y el clero... El nombre de este venerable ministro de la religión y de la humanidad es don Francisco Severo Maldonado, doctor en Teología", t. II. Carta VI, p. 106. Citado por el licenciado Paulino Machorro Narváez, *op. cit*., p. 92.

[7]Agustín Rivera se refiere a él en su obra *Los hijos de Jalisco,* señalando la gran importancia del discurso filosófico-político de Maldonado.

Pasemos a analizar lo más significativo de la obra de Maldonado y su posición ante Hidalgo y el movimiento de Independencia.

Al encontrarse los dos en Guadalajara, el presbítero propuso al jefe insurgente la publicación del periódico *El Despertador Americano*, que sería el órgano de divulgación de la ideología revolucionaria y al parecer la primera expresión del periodismo insurgente, teniendo como director a Maldonado y colaborador al doctor José Ángel de la Sierra.

De *El Despertador Americano* se publicaron siete números en la Imprenta de Mariano Valdés Téllez, en Guadalajara. El primero salió a luz el jueves 20 de diciembre de 1810, el último el jueves 17 de enero de 1811.

Desde sus páginas se atacaba con todo rigor a los españoles manejando, hábilmente, la situación de España con la capitulación de la monarquía ante el poder francés y como consecuencia el peligro de que América sucumbiera, también, ante él. La ideología que planteaba Maldonado era similar a la de los demás independentistas. Si América había ido a la insurgencia era para defenderse del poder francés: "Aquí hablamos de los [españoles] que han mantenido una correspondencia criminal con el intruso Josef [*sic*], de los que se han opuesto a la defensa de la América para facilitar la entrada en ella de los Galos y que han tratado de perpetuar nuestra esclavitud".[8]

Líneas más adelante pasará a referirse, con toda claridad, a la verdadera causa del movimiento: "Nobles Americanos! Virtuosos Criollos!, celebrados de cuantos os conocen a fondo por la dulzura de vuestro carácter moral y por vuestra religiosidad acendrada!, despertad al ruido de las cadenas que arrastraís há tres siglos: abrid los ojos a vuestros verdaderos intereses, no os acobarden los sacrificios... volad al campo del honor, cubrios de gloria bajo la conducta del nuevo Washington que nos ha suscitado el Cielo en su misericordia, de esa Alma Grande, llena de sabiduría y

Valverde Téllez en su *Bibliografía mexicana*, v. I, p. 458, nos dice de Maldonado: "era hombre de talento y de variada instrucción; se dedicó de preferencia a estudios sociales, asegurándose que fue el primer mexicano que escribió sobre la economía política. Cayó en el mas crudo socialismo, habiendo contribuido a desviar su criterio los libros de los filósofos franceses del siglo XVIII… Por la misericordia de Dios fue cuerdo para morir porque habiendo abjurado sus errores y recibido los Sacramentos, falleció a 8 de marzo de 1832". (De esta abjuración no hablan otras personas, por ejemplo ni Paulino Machorro Narváez, ni Agustín Rivera).

Refiriéndose Valverde a *El Despertador Americano*, afirma que "Fue el primer periódico insurgente".

Entre los testimonios de aprobación, a la obra de Maldonado, ofrecidos por sus contemporáneos, pueden citarse al de don Antonio Joaquín Pérez, obispo de Puebla, el del jurista don Wenceslao Barquera, sinodal del Ilustre Colegio de Abogados de México y el de don Matías Quintana Roo, periodista y padre del Quintana Roo que elaboró, con otros insurgentes, la Constitución de Chilpancingo, el cual le dice a su hijo, en una carta: "Hijo estréchate lo mas que puedas con el Dr. M., procura empaparte de su modo de pensar... penétrate de todo el interés de sus ideas, mira que son las únicas que pueden salvar la patria". En *El Fanal del Imperio Mexicano*, v. II, p. III.

[8] *El Despertador Americano*, jueves 20 de diciembre de 1810.

bondad, que tiene encantados nuestros corazones con el admirable conjunto de sus virtudes populares y republicanas".

Maldonado comprendió la fuerza trágica de una revolución y ello lo llevó a justificar los desmanes cometidos por los insurgentes. En las páginas de su periódico increpa a sus compatriotas por la compasión que sienten ante la persecución y muerte, que en la lucha sufrieron los españoles. "Americanos, Compatriotas muy amados... ¿Es posible que vuestros generosos corazones solo abriguen afectos de compasión acia [*sic*] nuestros mortales enemigos, acia [*sic*] unos tiranos detestables, que después de tenernos esclavizados por tres Siglos añaden actualmente el colmo de su maldad, manteniendo por pura malignidad... la mas atróz y exterminadora guerra contra la Nación Americana...?".[9] Más adelante vuelve a criticar los sentimientos de compasión hacia ''los gachupines": "Se prorrumpe en quejas y clamores, se publica a gritos que es una barbarie sin ejemplo, una atrocidad... quitar a los Gachupines la vida... esto es, hacer con ellos lo que primero ellos, mismos tienen hecho con nosotros. Americanos ¿hay una justicia para el Europeo y otra para el Criollo?, ¿será una misma cosa lícita para aquel e ilícita para éste?... ¿Hasta cuando cesareís de ser insensatos e injustos con vosotros mismos?".

Estaba consciente de la importancia de su "periódico"; comprendió la tarea que debía desempeñar, socialmente, el periodismo comprometido, combativo y revolucionario, encaminado primordialmente, a concientizar al pueblo y la llevó a la práctica con toda fe y entusiasmo. Sin embargo, todavía no satisfecho de su trabajo periodístico, escribe: "El Autor de este periódico confiesa la debilidad de sus talentos y no hallarse capáz de dar a la obra toda la perfección correspondiente a la importancia de la época en que nos hallamos. Su ardiente amor a la Patria y el ver que ningún literato ha acometido hasta ahora una empresa de tan conocida necesidad, le ha hecho pasar por todas consideraciones y dedicarse a despertar a gran parte del Pueblo Americano dormido a sus intereses. Implora la indulgencia del público y protesta ceder el campo gustoso a los Periodistas que se presentaren dignos de la Nación y de la gran causa de su Libertad". En el número 3 del sábado 29 de diciembre de 1810, se había referido ya, con profunda convicción a las tareas sociales y revolucionarias del periodismo; se dirigía a los "Literatos", celebrando su compromiso con el movimiento de Independencia y su importante tarea de divulgación y justificación de la causa, "no podemos menos de complacernos y congratularnos con el público al ver que nuestros Literatos nacionales comienzan a tomar con calor la defensa de la Patria... Esperamos que abandonarán... el estado de Patriotas vergonzantes en que hasta aquí se han mantenido".

Por otro lado, Maldonado, en las páginas de su periódico, planteaba la necesidad de posibles relaciones con Inglaterra, aconsejando la urgencia de pedirle ayuda para vencer a los franceses y lograr la independencia. Se refiere a dicho país como "Na-

[9] *El Despertador Americano*, núm. 7

ción incomparablemente justa y profundamente política". Esto es muy interesante y sobre todo significativo, así como su admiración hacia los "Americanos del Norte. Pueblo honrado... laborioso... por tu amor a la humanidad y la justicia, enemigo irreconciliable de todos los tiranos, Apóstol perpetuo de la fraternidad y de la unión. Tú, tú eres el Amigo más seguro. El aliado más fiel... Tú eres nuestro modelo... tus intereses son los nuestros... Ambos unidos seremos capaces de pacificar la tierra y de hacerla feliz con nuestros tesoros, nuestra moderación y nuestra filantropía".

Asimismo recuerda a los caraqueños, "esos Criollos valientes y esforzados que Dios nos ha puesto por modelos, sacudieron el yugo de la sujeción... y se mantienen libres e independientes hasta la fecha".

Las citas anteriores vienen a aclararnos ciertos matices del pensamiento de Maldonado, en los momentos en que circulaba *El Despertador Americano*. Tomándolas como eje referencial puede llegarse a las siguientes conclusiones: nuestro autor sufría influencia de cierta propaganda norteamericana, quizá vía protestantismo; creía en la unidad de los pueblos americanos, manejándola como arma política de unidad; movido por un sentimiento, un tanto utópico, referido "al aquí y al ahora", con un carácter preciso y circunstancial que implica una tarea de transformación, en la que creyó siempre firmemente; tiene la seguridad de que los americanos, todos unidos, pueden llegar a "pacificar la tierra"; por último presenta, indudablemente, una imagen deformada y por ello mismo idealizada de los americanos del Norte.[10]

Ahora bien resulta explicable que dado el contexto histórico-político en el que circulaba *El Despertador*... fuese prohibido. El 28 de enero de 1811, justamente 11 días después de la publicación del número 7 (jueves 17 de enero de 1811) se abre un proceso en Guadalajara contra los redactores de dicho periódico. Se allana la imprenta, que había sido fundada por Mariano Valdés Tellez Girón y en la que había sido impreso *El Despertador*... [11]

[10]Maldonado ofrece, al respecto, un brevísimo "Resumen estadístico de los Estados Unidos" en el cual al hablar de la prosperidad económica y desarrollo de los nuevos Estados del Norte, señala "¡qué progresos no habrá hecho aquel industrioso Pueblo en su población, agricultura, comercio, marina, negocios políticos y domésticos!", núm. 7, 17 de enero 1811. *El Despertador Americano.* Páginas más adelante haremos mención de esta misma visión utópica que en relación con "los americanos del Norte" se presenta también en el liberal Lorenzo de Zavala.

[11]La primera acusación en el proceso, dice así: "consta que entre los traidores auxiliantes de las sediciones suelen ser los mas perjudiciales y de mas trascendencia los que los fomentan con papeles, aún cuando sean por Pasquines que llevan consigo el carácter de abominales [*sic*] por la inseguridad en que ponen la tranquilidad. En Guadalajara se han impreso hasta 7 números de un *Despertador Americano,* Gaceta y otro papel... llenos de discursos insolentes persuadiendo como justas la insurrección contra el Soberano, las inhumanas degollaciones de los europeos, y como efecto de grandeza, de espiritu y Patriotismo, el Apóstata del ministerio divino, excura de los Dolores... conviene que declaren los mismos testigos, si hay algunos ejemplares de los mencionados en la oficina, y en casa de algún particular y se recojan con toda diligencia por el actuario... para proceder a su quema por mano del verdugo". En Guadalajara 4 de febrero de 1811. En la edición realizada por el INAH, México, 1964, de *El Despertador Americano*, p. 77. "Diligencias

Al parecer Maldonado huyó. El proceso llegó a su fin el 22 de abril de 1811.

En este mismo año aparece otro periódico, *El Telégrafo de Guadalajara*, según noticia, dirigido también por Severo Maldonado; de él hemos consultado los números 27 de mayo de 1811, lunes 3 de junio 1811, lunes 10 de junio 1811, lunes 17 de junio de 1811 y jueves 14 de mayo de 1812. En sus páginas se nos presenta un Maldonado totalmente diferente al que habíamos conocido en *El Despertador Americano*. En las páginas de *El Telégrafo de Guadalajara* critica severamente e incluso llega a insultar a Hidalgo. ¿Qué había ocurrido para que cuatro meses después se proclamara contra el movimiento de Independencia y calificara a Hidalgo como "el Apóstata", "el hereje", "Sardanápalo sin honor y sin pudor"?, ¿a qué se debió este cambio radical de posición política? Maldonado, como ha podido advertirse, era hombre de pensamiento lógico, estructurado, ¿por qué, entonces, tan terrible contradicción ideológica entre *El Despertador Americano* y *El Telégrafo de Guadalajara*? Este último aparece dedicado, en el año de 1811, en la forma siguiente:

> *El Telégrafo de Guadalajara*
> su autor
> El Dr. D. Francisco Severo Maldonado
> Cura Vicario de la Feligresía de Mascota
> en esta Diócesis
> Quien lo dedica
> al Eximo. Señor Virrey de Nueva España
> por mano
> Del M. I. Señor Brigadier D. José de la Cruz.
> Comandante General del Ejército de Operaciones de Reserva.
> Gobernador Intendente de la Nueva Galicia. Presidente de la
> Real Audiencia, etc, etc
> En la oficina de Don José Fruto Romero.

Al reflexionar, aunque sea un poco, sobre la anterior dedicatoria puede descubrirse que: 1o. aunque aparece el nombre de Severo Maldonado, quién lo dedica al Exmo. Virrey, es el M. I. Señor Brigadier D. José de la Cruz el que lo dedica; 2o. que la imprenta no es la misma y que en los números publicados en 1812 se asienta únicamente: "El editor de Guadalajara". Por lo tanto había otras personas coludidas en esta publicación. Si añadimos, a ello, que el estilo literario, de uno y otro periódico es muy diferente, podría llegarse a la conclusión, tentativa, de que Severo Maldonado no escribió el contenido de los números de *El Telégrafo de Guadalajara*, aun cuando se usó su nombre con consentimiento expreso o sin él. ¿Funcionó, en

practicadas de oficio para el recogimiento e incendio del periódico *El Despertador Americano*, publicado en Guadalajara durante la permanencia del cura Hidalgo".

todo esto el temor, de parte de nuestro autor, a una persecución más fuerte que la del proceso? ¿Fue el miedo, por demás justificado, o bien, lo que viene a ser lo mismo, una sana y sabia prudencia, para salvar la vida, lo que llevó a Maldonado a claudicar, aparentemente (ante la presión del jefe realista brigadier don José de la Cruz) de sus ideas y de su programa de periodismo, como arma eficiente de convencimiento en el proceso de emancipación?[12]

Ahora bien el mismo Severo Maldonado nos ofrece en *El Fanal del Imperio Mexicano*, en cierto modo y un tanto veladamente una respuesta a nuestras interrogantes. Comparando la circulación que tuvo *El Despertador Americano* con la del *Telégrafo de Guadalajara*, afirma, "Cuando en 1810 perorábamos la causa de la patria dando a luz *El Despertador Americano*, a pesar de estar interceptada la comunicación entre las provincias... a pesar de estar paralizados los correos... expedíamos dos mil ejemplares semanarios. Cuando posteriormente y gimiendo ya la provincia bajo el yugo de la reconquista española, publicamos *El Telégrafo de Guadalajara*, periódico que por *lo menos en la apariencia, según lo exigía la suspicacia de los déspotas, contrariaba* la opinión dominante de la nación, no dejábamos de expender más de quinientos pliegos".[13]

---

[12]Luis G. Urbina en "Estudio Preliminar", *Antología del Centenario*, maneja, al respecto la siguiente hipótesis: "¿Hay en la actitud de furibundo realista, de Maldonado, un fondo de venalidad o de miedo? Posiblemente don José de la Cruz, dominador de tipo oriental, en Guadalajara, protegió y sostuvo, forzó, tal vez esa actitud del cura de Mascota"; citado por Alfonso Noriega Cantú, *op. cit*., p. 19.

El mismo Noriega Cantú, en su obra citada, nos habla de una "impuesta retractación de don Francisco Severo Maldonado ante el Supremo Tribunal de la Inquisición... sus opiniones dadas en el "Telégrafo" no se debieron a convenencieros y bajos intereses políticos, sino que más bien fue el brigadier D. José de la Cruz el que intervino en la redacción de los artículos del Telégrafo"… ¿Las furibundas diatribas en contra de Hidalgo y de los insurgentes, las escribió en verdad el cura jalisciense o bien fue José de la Cruz quien le obligoó a consignar tales insultos, enmendando el texto original de sus artículos? Mi opinión, continúa Noriega Cantú, es favorable al hecho de que De la Cruz obligó e incluso impuso a Maldonado el texto en contra del padre de la Independencia. Mi opinión se afirma al tener en cuenta la defensa del Teólogo que se hizo en *El Aguila Mexicana*, en un artículo suscrito con el seudónimo de "El Tapatío" y publicado el día 12 de agosto de 1823, que menciona Urbina, en el que se afirma lo siguiente: El autor de *El Telégrafo* no ha cesado en el empleo noble de instruir a los pueblos en sus derechos e intereses, por medio de aquel periódico del Mentor del Pacto Social [Contrato de Asociación para la República...] del Fanal, etc., a vuelta de las contemplaciones que el Gobierno Español exigía en un escritor mientras lo tenía bajo férula y cuyos cartapacios suprimía, tachaba, mutilaba e interpretaba el mismo Cruz". (Hasta aquí el artículo de *El Tapatío*). En consecuencia, continúa Noriega Cantú, "es evidente que en 1823 se pensaba y, más aún, se reconocía, que había sido la mano de José Cruz la que había *tachado, mutilado, e interpolado* los escritos de Maldonado en *El Telégrafo*, y con ello se afirma la idea de la presencia del *miedo*, de la presión física y no de la traición o bien de la *venalidad*". Noriega Cantú, *op. cit*., pp. 19-20.

[13]*El Fanal del Imperio Mexicano* (Apartado. ''El pacto social de los Mexicanos"), vol. II. p. 193. El su-

Sin embargo la respuesta a nuestras interrogantes se encuentra en un documento de la época, encontrado últimamente, que presentamos al lector. Queda claro que Francisco Severo Maldonado logró su indulto con la condición de que en las páginas del "Telégrafo de Guadalajara" demostrara su decidida adhesión al legítimo gobierno. Maldonado negoció su indulto, actitud inteligente que dbemos comprender, ya que gracias a ella, pudo, más tarde, escribir su obra liberal y humanística[14].

NUMERO 69.

Indulto á favor del Dr. Francisco Severo Maldonado.

Don José de la Cruz, brigader de los reales ejércitos, subinspector y comandante de la primera brigada de este reino; comandante general del exército de operaciones de reserva, y encargado interinamente por órden superior de la comandancia general de la Nueva Galicia, presidencia de su real audiencia, subdelegacion de la renta de correos del mismo reino, y del gobierno é intendencia de esta provincia.

En nombre del rey nuestro señor D. Fernando VII, y el uso de las facultades con que me hallo del Exmo sr. Virey D. Francisco Javier Venegas, concedí indulto en 12 de marzo al Dr. D. Francisco Severo Maldonado, cura párroco del pueblo de Mascota, quien habiéndose presentado en esta ciudad luego que sus males le permitieron hacerlo, tomó á su cargo por oferta voluntaria, ser editor del Telégrafo de esta ciudad ó Semanario patriótico, que continúa desempeñando con conocida utilidad á favor de la justa causa, y en cuyo servisio no omite trabajo ni diligencia, para demostrar su decidida adhesion al legítimo gobierno, dando la debida satisfaccion al público con razones evidentes, de todos los artículos que comprendia el papel, que con el título de Despertador americano, fue obligado á escribir por los rebeldes, cuando ocupó esta ciuda del Cura Hidalgo, gefe de la insurreccion.

Y para que conste, doy la presente á pedimiento del interesado, en Guadalajara, á veinte de Agosto de mil ochocientos once.- José de la Cruz."

brayado es nuestro.

[14]Hernández y Dávalos, J. Colección de documentos para la hsitoria de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821. T. III. Imprenta de José Ma. Sandoval. México. 1879.

El *Fanal del Imperio Mexicano* o *Miscelánea política*,[15] fue también una forma periodística de divulgación de las ideas modernas sobre política, con el fin de que llegaran al público mexicano. Reconoce, de nuevo, la importancia de su tarea periodística y así nos hace saber sus fines a lograr y el contenido de los artículos. Transcribimos la cita, aun cuando es un poco extensa, porque en ella aparece, claramente, la tarea y el fin de cultura social, política e ideológica, que concedía al periodismo: "En el código mas reciente de la mostruosa legislación española, llamado por lo mismo la Novísima recopilación, para borrón y aprobio sempiterno de sus imbéciles ideas y fatuos compiladores... existen dos leyes bárbaras y absurdas que prohiben la enseñanza del derecho natural y de gentes... " a esto, según su opinión, por cierto muy acertada, añadía "para colmo de la estolidez y de la audacia el tremendo rayo de la excomunión incesantemente lanzado por el Santo Oficio contra cualquier estudioso que leyera un Rousseau o un Dupaty, y a quien a la mas ligera delación hechara a podrirse luengos años en sus mazmorras infernales".[16]

Las "dos leyes bárbaras" a las que se refiere, dieron lugar, advierte, a que los habitantes de México y en general de América no estudiaran las ciencias políticas y morales y que por lo tanto no conocieran los libros clásicos, "sobre los principios de la organización social".[17] Por otra parte, advierte que, el elevado precio de los libros (en 1822) no permitía que los adquiriera "la juventud mexicana", que deseaba ''beber en sus mas puros y aplaudidos manantiales las nociones netas y genuinas del derecho público".

Por ello quiso reunir "en diez o doce volúmenes" los principios y teorías políticas necesarias para que los mexicanos conocieran sus derechos: ''hemos creído hacer a la patria un servicio importantísimo... formando... una colección de lo mejor, mas raro, exquisito, clásico y verdaderamente sublime que hasta hoy se ha publicado en materia de legislación, política y economía, tanto por los escritores católicos, como

[15]*El Fanal del Imperio Mexicano* o *Miscelánea Política*. "Estractada y redactada de las mejores fuentes por el Autor de *El Pacto Social*, para inteligencia de esta obra, es decir, de la única forma de gobierno, digno de los seres inteligentes y libres", v. I. México, 15 de mayo de 1822, en la nueva imprenta de L. L. H. H. Morán, año de 1822, segundo de la Independencia.

El volumen II apareció con el mismo título, fechado en México el 15 de septiembre de 1822 y en la misma imprenta, sita en la calle de Donceles núm. 30.

Maldonado habla de 10 o 12 volúmenes de *El Fanal*... solamente se han podido localizar el v. I y II.

[16]*El Fanal del Imperio Mexicano*. v. I, p. I.

[17]Recordemos que ya Benito Díaz de Gamarra en sus *Elementos de filosofía moderna*, (1774) v. I, presentando en la tercera parte los *Elementos de ética o filosofia moral*, mencionaba el descuido existente en la enseñanza de la ética o filosofia moral; "A nosotros nos pareció conveniente dedicar este esfuerzo a tan hermosa disciplina [la ética], descuidada hasta ahora en las escuelas de nuestra América no se porqué, con grandísimo perjuicio de la juventud y detrimento de la filosofia. Mas útiles son estas cosas que disputar acremente sobre el ente de razón, sobre la conexión de Dios con la posibilidad o imposibilidad de los posibles, y sobre otros seicientos temas", p. 192. Juicio similar sobre la Ética emitió también el padre, jesuita mexicano, Alegre.

por los heterodoxos y los llamados filósofos, purgándolos de los errores que los inficcionan en sus fuentes y que hacen su lectura extremadamente peligrosa".[18]

El carácter de Maldonado se refleja, una vez más, en esta su "colección" de textos y en las obras que pasa a divulgar. Advirtiendo la necesidad de "purgarlos" de los errores que los inficionan pero "sin mutilarlos", transcribe del *Contrato social* de Rousseau varios importantes capítulos, en los que no se presenta ninguna "purga".

Su interés en Rousseau es significativo; sin temor a caer en equivocaciones, puede afirmarse que fue un admirador de las teorías roussonianas y que el pensamiento del ginebrino se convirtió en guía constante, en sus reflexiones político-filosóficas sobre la situación mexicana.

En verdad lo que realizó Maldonado fue una interesante y actualizada, en su momento, antología filosófico-política, quizá la primera que se hizo en México. Su fin, abrir a los jóvenes nuevas vías de conocimiento en relación a los "legítimos derechos del hombre".[19] Criticando la enseñanza escolástica impartida en la Colonia, afirma, en significativas palabras dirigidas a los "jóvenes del Anáhuac", la relación entre educación, cultura e ideología dominantes: "ya es tiempo de conocer la vanidad de esos estudios, con los cuales estaba bien avenido el despotismo y que por consiguiente eran los únicos que permitía, al paso que os tenía prohibidos cuantos os ilustraban sobre vuestros legítimos derechos, y sobre las arterías y mañas de que se valía para manteneros despojados de ellos".[20]

---

[18]Comparando los textos que transcribe con sus originales se advierte que no realizó grandes "purgas"; el mismo afirmaba: "expurgar [las obras] de los errores que contienen, ciñéndose a esto solamente, sin mutilarlas hasta desfigurarlas del todo". *El Fanal del Imperio*..., v. I. pp. II y 105.

Paso a señalar, brevemente, la transcripción que realiza de la obra de Rousseau, *El Contrato social*. En el v. I, p. 199, de *El Fanal*... con el título "Correctivo a los capítulos Ley y Legislador" de J. J. Rousseau, realiza una síntesis de los cap. VI "De la Ley" y VII "Del legislador", *Contrato social*. Lib. 2o; en dicha síntesis se exponen fielmente las ideas roussonianas.

En cuanto al cap. VIll "Del pueblo", Lib. 2o, *Contrato social*, lo transcribe textualmente, incluso la muy interesante cita de Rousseau, sobre "la República de Tlaxcala".

Sigue la transcripción fiel del cap. XI, Lib. 2o "De los diversos sistemas de legislación" y del cap. XII "División de las leyes".

En cuanto al Lib. 3o elige para su transcripción total el cap. II "Del principio qué constituye las diversas formas de gobierno"; el cap. III "División de los gobiernos" y los siguientes capítulos hasta el cap. XV.

Transcribe todo el Lib. 4o, respetando títulos y subtítulos, únicamente suprime la cita referente a la "Lettre a M. D'Alambert".

[19] Su interés por la propagación de la cultura política entre los jóvenes es sumamente significativo: "para que podaís, o jóvenes literatos del Anáhuac, adquirir esta ciencia [la filosofia política], la primera y la mas indispensable de todas las sociales... os ofrecemos esta colección, como la palanca mas propia para levantaros hasta el nivel de los conocimientos de los publicistas mas ilustrados de Europa. Al efecto publicaremos cada mes un fanal, compuesto de tres luces o de tres cuadernos de a seis o siete pliegos cada uno y a veces de mas", *op. cit*., v. I, p. V.

[20]Maldonado, *op. cit*., v. I, p. II.

En relación con la tiranía y el colonialismo ataca a aquellas obras clásicas que, en cierto modo, podían haber fomentado dicha ideología. A propósito realiza una interesante y significativa crítica a los poetas latinos, Virgilio y Horacio. Nos encontramos aquí con un enfoque e interpretación de la literatura clásica como modelo justificante o no de la conquista y sobre todo de la actuación de los conquistadores, realizado por dos mexicanos, Gorriño y Maldonado, desde dos puntos de vista totalmente opuestos.[21] Establece, Maldonado, una estrecha relación entre los versos "abominables" de Virgilio y la conquista de las Indias, destacando la influencia que pudieron tener en los conquistadores españoles y en su espíritu bélico, algunas lecturas de la latinidad, justificantes del poder tiránico y de una misión de conquista cercana a lo divino. Insiste, con certera visión, en la relación existente entre una literatura defensora de una ideología y los hechos y actuaciones sociales en concordancia con ella: "Virgilio se consagró todo entero a lisongear al primer déspota: Horacio no fue mas que un adulador de segundo orden que se aplicó a lamer la mano del ministro… ¿I que diremos del horrible cuadro trazado en la Eneida por Virgilio, sobre la gloria criminal de los hijos de Romulo y Remo aplicados constantemente a subyugar naciones y privarlas del derecho de su natural independencia...? A la verdad, que el hijo predilecto de las musas latinas no estaba templado por el gusto de los principios liberales; y si todo déspota es digno de una execración eterna, no lo es menos el escritor imbécil y miserable que prostituye su pluma sembrando en los espíritus las semillas de la tiranía... a esta hydra [la literatura que enaltece y por lo mismo justifica el poder de los tiranos] contumaz y renitente solo se la bate victoriosamente con el nervio irresistible de la robusta y varonil filosofía".[22]

[21] *Supra*. Gorriño y Arduengo.

[22] *El Fanal del Imperio*..., v. I, p. IV.

Las palabras de Maldonado nos llevan a recordar a Juan Ginés de Sepúlveda, humanista español del siglo XVI, estudioso de los poetas latinos y a su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, en el que justifica, dicha guerra y por lo tanto a la conquista realizada por los españoles en tierras de América. Plantea y defiende una superioridad cultural de los españoles en relación con los habitantes de las nuevas tierras descubiertas y una legitimidad de la guerra de conquista, entendiéndola como cruzada realizada por el imperio español. Sepúlveda une en su obra la influencia de algunos pasajes de la *Eneida* con la idea del "Imperio" y la justificación de la actuación guerrera en nombre de que "lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario". Todo lo cual viene a confirmar lo dicho por Maldonado. De nuevo remitimos al lector al "Prólogo" de Benjamín Fernández Valenzuela a la *Biblioteca mexicana de Juan Eguiara y Eguren*. Supra. Gorriño. Dicho texto viene, también a confirmar la opinión del autor del *Fanal del Imperio*... Nos dice Fernández Valenzuela: "Una de las características primordiales de *Las cartas de relación* es la influencia del pensamiento latino que en ellas predomina. La idea romana persevera en cada línea... como un ideal en el proyecto... de fundar un nuevo reino y renovar así el milagro que, según los clásicos, se había realizado, milenios antes, desde el Palatino. Las similitudes, que al respecto se ofrecen, son muy abundantes, y no es fácil aceptarlas como simples coincidencias, ya que nos consta que Cortés era "latino" y conocería por tanto, a lo menos, las líneas generales de la *Eneida*... " No olvidemos que la *Eneida* y *Las cartas de relación* nos presentan la situación de un pueblo invasor que acosa solamente por razones

Recordando lo dicho, al respecto, por Mirabo [*sic*] "o el amigo de los hombres", concluye que fue un hecho constante "que entre nuestros opresores más que en ninguna otra de las naciones europeas, se ha conservado y durado por más tiempo el tipo romanesco como lo observa Mirabo [*sic*]... quien a esa sed rabiosa de mando mas bien que a la codicia del oro y de la plata, atribuye la propensión de nuestros españoles a emigrar a las Américas [*sic*] por serles mas fácil el satisfacer en ellas este placer bárbaro y atróz de dominar".[23]

Por otra parte realizando un resumen de las ideas expuestas por Maldonado en los dos volúmenes de *El Fanal*... puede concluirse que son las siguientes: Este Universo creado por Dios es el mejor y único modelo, por el orden y correspondencia entre sus partes, al cual el hombre y la legislación deben adecuarse.[24]

Presenta un sentimiento de profundo y sincero humanismo. El hombre es el centro del Universo, "para cuyo uso aparece desde luego haber sido destinado cuanto existe en el cielo y en la tierra".[25] Como consecuencia lógica de este humanismo, Maldonado es, en su contexto mexicano, el más claro ejemplo de pensamiento anticolonialista y antirracista: "A los originarios de Africa ya demasiado infelices por habérseles arrancado violentamente de sus hogares, comprándolos como bestias... añadirles un nuevo peso de infelicidad privándolos [los españoles, se refiere concretamente a los legisladores de Cádiz] de la igualdad legal con los demás hombres... proclamar los derechos de seguridad, libertad e igualdad, como eternos... esencialmente inherentes a la naturaleza humana y declarar en seguida privados de ellos a millares de individuos de esta misma naturaleza; ¡que inconsecuencia!".[26]

De aquí deducirá que ni Europa ni España pueden ser el modelo para un pueblo que desea el absoluto respeto para la humanidad así como la libertad. El modelo, afirma, debe surgir del propio pensamiento de los americanos. Estas ideas de Maldonado revisten, en sí mismas, una gran importancia, pues a pesar de haber dado, él mismo, a conocer en *El Fanal*... una parte importante del pensamiento europeo, es, sin embargo, el primer pensador mexicano de su época en el que se encuentra un

divinas; por impulso de lo alto". *Biblioteca mexicana de Juan Eguiara y Eguren*, p. XIII.

[23]*El Fanal del Imperio*..., v. I, p. III.

[24]*El pacto social de los mexicanos*, en *El Fanal*..., v. II, p. 114. "... la ley natural y la ley evangélica, estas dos amables e íntimas hermanas que se ligan perfectamente y conspiran ... a la felicidad del hombre". Sin embargo, Maldonado, une estas ideas con las afirmaciones roussonianas de "voluntad general" y "soberanía, del pueblo". Al concluir *El pacto social de los mexicanos*, relacionándo, hábilmente, lo anterior con lo dicho por san Isidoro de Sevilla y por santo Tomás de Aquino, recomienda enfáticamente "mexicanos, penetráos de todo la importancia de la época en que os hallais... no permitais que el principio fecundo y luminoso de la soberanía del pueblo quede reducido entre vosotros a una vana y estéril teoría". En *op. cit*., v. II, "Demostración", p. 135.

[25]*El Fanal*..., v. I, p. 147. Esta afirmación nos recuerda el "humanismo" defendido por la escuela de Chartres en el siglo XII.

[26]*El pacto social de los mexicanos*, en *El fanal*..., v. II, p. 154.

sentido crítico hacia lo adoptado del extranjero y además la confianza en el propio pensamiento mexicano y latinoamericano. América, afirma, puede llegar a ser "el ídolo de todos los pueblos civilizados... [y]... un objeto de consolación y reconocimiento para todos los habitantes del mundo conocido".[27]

Maldonado partiendo de la idea de que el pensamiento europeo no debe aceptarse sin un previo análisis, recomienda a los mexicanos el estudio crítico de las constituciones extranjeras, abriendo de esta forma, la posibilidad de una creación propia de caracter filosófico-político, posibilidad que según él es un hecho, ya que al referirse a la crítica realizada por Rousseau al sistema político inglés (en *Contrato social*. Lib. III, cap. XV) advierte, poniendo como ejemplo su propio *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac*: "Todas estas aserciones de Russo [*sic*] tan ciertas, tan verdaderas y tan evidentes, cuando se las aplica al sistema de representación organizado por los legisladores modernos, se desvanecen como una ilusión aplicadas al plan de representación nacional que se ha trazado en este código... las leyes del Anáhuac no serán la voz imperiosa de unos mandaderos del pueblo... serán en todo el rigor, en todo el sentido y en toda la posible extensión de la palabra, una expresión expontánea, libre y solemne de la voluntad general de todo el puebo".[28]

En *El pacto social de los mexicanos*... está consciente de la responsabilidad histórica de los mexicanos ante el mundo: "las naciones todas van a fijar sobre ti sus ojos perspicaces, o para celebrar el tino y la firmeza de tus primeros movimientos y recibir de ti lecciones de instrucción y de consuelo o para mirar con desdén y compasión tu torpeza y extravios".

Por otra parte concede a la experiencia histórica una gran importancia advirtiendo a sus compatriotas la necesidad de "alumbrarse con la experiencia y luces de los gobiernos que les han precedido".[29]

Es necesario señalar que estas fecundas ideas de crítica, autocrítica y experiencia histórica, tan valiosas en Maldonado y a su vez tan ignoradas por sus contemporá-

[27] *El Fanal*…, v. II, p. 113.

[28] *El Fanal*..., v. II, p. 114 y s.s.

[29] *El pacto social de los mexicanos*, en *El Fanal*..., v. II, p. 114.

En un afán e interés por ofrecer soluciones transcribe en *El pacto social*... al referirse a la población de México una cita de la "Carta tercera" de Say (Say, Juan Bautista, economista francés 1767-1832, fue uno de los fundadores de la doctrina libre cambista) a Malthus: "si una libertad indefinida... permitiera a una nación llevar tan adelante como quisiera todo género de producciones. De esta facultad y del deseo natural que tiene el hombre de mejorar siempre su suerte nacería, infaliblemente, una multiplicación infinita de individuos y de fruiciones" lo cual, aconseja Maldonado, pudiera aplicarse a México.

En todos los escritos de Maldonado puede advertirse su alto nivel cultural y el conocimiento que tenía de los autores europeos.

En relación con la simplificación de las leyes cita a "El sabio Jeremías Bentham que por espacio de cincuenta años se ha consagrado a simplificar la legislación".

neos liberales mexicanos e incluso por los posteriores a su época, de haberlas tenido en cuenta hubieran podido ser la semilla de importantes frutos en el pensamiento filosófico-político de México.

Pasemos a analizar las principales ideas propuestas por Severo Maldonado en su *Nuevo pacto social propuesto a la nación española para su discusión en las próximas Cortes de 1822 y 1823*.[30]

Lo dedica a los españoles "como un plan completo de transacción entre liberales y serviles". Preparado para presentarlo en las Cortes de España no pudo llevar a cabo este propósito por haberse consumado, para esas fechas (1822-1823) la Independencia de México.

El fin primordial de esta obra es lograr un modelo para la elaboración de leyes que procuren la paz y la felicidad a los hombres y a las sociedades. Remitiéndose al "Decálogo" y en un interesante eclecticismo a Cicerón, Francisco Bacon, T. Paine, llega a la conclusión de que reunidos los esfuerzos de todos los hombres se puede lograr la perfección de la sociedad y por lo tanto la felicidad social, "de modo que la felicidad nacional no sea mas que la suma de las felicidades individuales de todos los miembros que actualmente la componen".[31]

En esta tarea perentoria, advierte, no debe buscarse el modelo en otras naciones, como por ejemplo Inglaterra o Francia, pues lamentablemente ''ya se ha visto el fracaso de sus Códigos''. De nuevo insiste en la necesidad de volver la vista al "Decálogo": "El filósofo verdadero, el político profundo y el estadista consumado, no se cansarán jamás de admirar como el soberano legislador del Decálogo ha podido en el cortísimo número de solas diez leyes abrazar, no solamente toda la infinidad de las acciones presentes, pasadas y futuras de todos los hombres... sino también toda la progresión indefinida de sus pensamientos, intenciones y deseos".[32]

---

[30]*Nuevo pacto social propuesto a la nación española para su discusión en las próximas Cortes de 1822 y 1823*, se publicó, al parecer, por vez primera, en Guadalajara en el año de 1821 en la oficina de Doña Petra Manjarres.

Más tarde fue publicado en *El Fanal*..., v. II, año de 1822.

[31]*Nuevo pacto social propuesto a la nación española*..., p. 2.

Este interés por alcanzar una sociedad perfecta y por consecuencia la felicidad de los hombres que la forman se encuentra en varios pensadores mexicanos, ya desde el siglo XVIII. Recordemos, al respecto a los jesuitas mexicanos, a Gamarra y años más tarde a Gorriño (finales del XVIII y principios del XIX) e incluso, como veremos, en capítulo siguiente, en pensadores mexicanos del siglo XIX. Dicho interés nos confirma la existencia, al interior del pensamiento filosófico mexicano, de una corriente de "humanismo", sumamente importante y original. El hombre es el centro no sólo del microcosmos, sino también del macrocosmos y todo debe realizarse, socialmente hablando, en vista a su pleno desarrollo y felicidad. Unido a este "humanismo" se distinguen rasgos y connotaciones de una peculiar "utopía" y decimos peculiar, porque ella no se da ni se propone en un ''topos'', ideal y lejano, sino que se plantea como solución en un "aquí" y "ahora", como una tarea transformadora de la realidad contextual.

[32]*Op. cit*., v. 2, p. 6 y 7. Critica la Constitución inglesa, remitiéndose a la opinión de T. Paine, "profundo y sagáz americano": dicha Constitución no es "mas que un pacto ajustado entre el jefe y los principales de

Los filósofos ofrecían, según Maldonado, derechos a los hombres pero ellos mismos los planteaban "débiles y defectuosos".[33] Los Códigos humanos están llenos de defectos. Los déspotas han prohibido el estudio, dentro de un proyecto de libertad, de la política, impidiendo su relación con los principios evangélicos, dando lugar a "la violación de los derechos ajenos...". Afirma que "los derechos del hombre vienen inmediatamente de Dios... Dios ha hecho a todos los hombres libres... Dios ha hecho a todos los hombres iguales en presencia de la ley... luego los déspotas obstinados en privar a los hombres de los derechos que Dios les dio, cometen un acto positivo de rebelión contra Dios... La autoridad absoluta, la autoridad de ejercer el mando caprichosamente y sin arreglo a los principios de justicia establecidos por el supremo legislador del universo, no puede provenir de Dios; decir lo contrario es una blasfemia... En fin, aún cuando contra el dictamen de la buena razón... se concediese al servilismo que la autoridad viene inmediatamente de Dios no por eso adelantaría un palmo su desesperada causa..." los hombres no pierden, por ello el derecho que tienen "de arreglar a la autoridad en caso que se desarregle y se desvie de los fines de su institución".[34]

La sana, juiciosa y verdadera política consiste en obrar de acuerdo con la naturaleza sino quiere cubrir al mundo de calamidades y desastres y substituir "a un servilismo sosegado y tranquilo [por] otro servilismo tumultuoso y anárquico, tanto mas funesto e incorregible, cuanto que se ostenta bajo las apariencias del liberalismo".[35]

---

sus súbditos para vivir a expensas de los demás y de oprimirlos". Maldonado acusa a Inglaterra de ejercer un colonialismo en el mundo. Asimismo criticando a Francia, afirma que su política ha ido de escollo en escollo. Francia, según él, ha retrocedido al despotismo e incluso critica a los mexicanos de Apatzingan, "que deslumbrados con la fama y celebridad de la ilustración de la Francia han adoptado neciamente en sus códigos los principios arbitrarios del acta convencional republicana".

(Aclara que "cuando principió la borrasca de la revolución de la Francia ya habían desaparecido todos los grandes talentos que la habían preparado").

[33]*Op. cit*., p. 13. Al respecto compara la máxima primordial del "Decálogo", "*amarás a tu prójimo como a ti mismo*, con el principio atroz, inhumano, impío y antisocial de Juan Jacobo Rousseau, procura tu bien con el menor posible daño del otro y decida el hombre... cual de las dos máximas debe preferirse como base del pacto social". Como puede advertirse la posición de Maldonado, ante Rousseau, es contradictoria. La mayoría de las veces lo alaba y sigue sus pensamientos como ya se ha visto en los contenidos de *El Fanal*..., lo cierto es, que admiró al ginebrino y resintió una gran influencia de él.

[34]Nos parece que en lo expuesto se encuentran las bases más esenciales de una "Teología de la Liberación", así como una cierta justificación de las revoluciones.

[35]Maldonado, *op. cit*., v. 2, p. 18.

En esta idea y temor al peligro de un liberalismo portador del desorden y la anarquía coinciden la mayoría de los pensadores mexicanos del siglo XIX.

A propósito de ello cita al inmortal Descartes, aquel genio original y profundo que luchó mas que nadie contra esta clase de 'errores'. Asimismo recuerda a Rousseau, afirmando que, de dicho autor, "el filosofismo moderno solo copia los defectos y no las bellezas, el error y no las verdades, la impiedad y no las juiciosas máximas que se leen en sus obras".

El universo no es un caos, en él puede advertirse un orden admirable; este orden, según Maldonado, da lugar a relaciones eternas e inmutables entre los agentes de la naturaleza, de lo que concluye que "Lo mismo sucedería con el orden moral de las sociedades humanas, si entre las acciones del hombre y las leyes del orden físico réinase invariablemente una relación constante e inalterable de conformidad".[36]

Insistiendo en la eternidad e invariabilidad de las leyes naturales, comenta que las leyes morales y jurídicas no pueden variar "según las longitudes y latitudes de los países", pues de ser así las ideas de lo justo e injusto cesarían "de tener en el espíritu y conciencia de los pueblos bases fijas y seguras en que apoyarse".[37]

Advierte a los españoles que les está ofreciendo un Código, "aplicable, hasta cierto punto a todas las naciones". Su ideal es "la reducción del género humano a una sola vasta y numerosa familia de hermanos".[38]

Realizando una crítica social, afirma que nunca se logrará "que se multipliquen las cosechas de los granos, acumulando inmensas porciones de terreno en pocas manos que ni lo cultiven ni dejen a otro cultivarlo".[39]

La teoría social de Severo Maldonado presenta una propuesta de cambio, planteando la igualdad social e incluso económica entre los hombres. Propuesta por demás innovadora en su circunstancia y contexto. Concluye que el *Nuevo pacto*... propone la necesidad de mejorar las condiciones de todos los individuos, proporcio-

[36]Maldonado, *op. cit*., v. 2, p. 22. Puede advertirse la influencia de Holbach en Maldonado. El interés por la relación entre la naturaleza física y la moral, en bien de los hombres, recuerda algunas ideas y planteamientos de Holbach en su obra *El sistema de la naturaleza* o *las leyes del mundo físico y del mundo moral*. Sin embargo la principal influencia, en este tema, fue la de el Abate D. M. J. Condado, profesor de Derecho Natural, Público y de Gentes, en los Reales Estudios de San Isidro de Madrid, en los últimos años del reinado de Carlos III. Ya en *El Fanal del Imperio*... Maldonado transcribe páginas de la obra de Condado, *Teoría del derecho natural*. *Sacado de su verdadera fuente que es el orden del universo y no de los axiomas o verdades abstractas y generales de que lo deducen los escritores sistemáticos*. Comentando dicho texto, Maldonado, afirma que el hombre debe seguir, en su conducta, la armonía del universo, pero no lo hace, así "Más por desgracia el hombre es el único de todos los seres que por su ignorancia y la debilidad de sus órganos está dotado del funesto don de poder abusar frecuentemente de su libertad y desviarse del orden y sus leyes". ¿Propone acaso Maldonado un determinismo moral? Páginas mas adelante se pregunta "¿qué casta de lecciones son las que Montesquieu, Wattel y toda la turba venerada de publicistas han estado dando a los pueblos que con ellas no han conseguido, al fin, el hacerlos felices?", *op. cit*., v. I, p. 147.

[37]Cita a Montesquieu, pero como el lector podrá apreciar, ofrece de él una interpretación peculiar. "El célebre genio de la legislación, el incomparable Montesquieu, después de haber consagrado todo el primer libro de la obra que ha inmortalizado su nombre a la exposición de las verdaderas leyes que deben regir a los hombres... sea por un efecto de su gran modestia, ...sea en fin por no incurrir en el resentimiento de los déspotas... no atreviéndose a decir... a las naciones, vuestra legislación está errada... se valió del medio indirecto de insinuar esta verdad a los inteligentes, ciñiendose a notar en el desarrollo del espíritu de todas ellas, su variación de clima a clima y de unos a otros países", *op. cit*., p. 24.

[38]*Op. cit*., v. 2, p. 26. Cita a Lolme y a Bernardino de San Pedro.

[39]*Op. cit*., v. 2, p. 24.

nando a todos los hombres "el goce de los grandes bienes sociales que hasta ahora solo han sido patrimonio de las clases mas ricas y opulentas... igualando hasta cierto punto la suerte del hijo del infeliz y miserable carbonero con la del de un primer ministro". Todo ello, se conseguiría si los "Códigos" tomaran como guía y modelo las leyes de la naturaleza.[40]

El *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac,* escrito por Maldonado es, propiamente, un proyecto de Constitución.[41]

[40]Sin embargo nunca aclara en qué consiste esta tarea y cuando habla de un "traslado" de lo natural a lo social tampoco aclara, suficientemente, las características y condiciones que debe tener dicho "traslado"; lo plantea como solución en la que él confía plenamente, esto es, lo plantea como un ideal que no deja, por lo mismo, de colindar, en cierto modo, con lo utópico.

Se advierte en Maldonado la influencia de Charles Fourier (1772-1837). Recordemos que según Fourier el mundo, creado por la Providencia era bueno, pues en él se daban las leyes de la armonía. Los hombres no las habían seguido, de ahí los muchos fracasos sociales por no haber seguido "los planes de la Providencia".

[41]Hemos consultado la edición que, de dicho escrito, realizó "Bibliófilos Mexicanos", 1967, y que presenta el título de el *Nuevo pacto social propuesto a la nación española*. Francisco Severo Maldonado, con un "Prólogo" de Jesús Silva Herzog. Lo curioso es que en esta edición no aparece el texto de el *Nuevo pacto social propuesto a la nación española*, sino que lo que se presenta es el *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac*. Al respecto señala Silva Herzog que "Maldonado se limitó a cambiar el título de *Nuevo pacto social propuesto a la nación española* por *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac*", "Prólogo"; p. 11. Al parecer da por hecho que las dos obras presentan el mismo contenido y que lo único diferente es el titulo. Sin embargo, cotejando dichas obras se advierte que su contenido es muy diferente y que aunque ambas son fruto del pensamiento filosófico-político de Maldonado, son muy distintas en forma y en contenido y que por lo tanto el autor no se limitó, en ellas, a un simple cambio de título.

Existen dos versiones, (ambas consultadas en relación a este estudio y exposición de las ideas de Maldonado) de el *Contrato de asociación*... Apareció la primera en *El Fanal del Imperio Mexicano*, v. II, bajo el titulo que siempre ha presentado: *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac*. Por un ciudadano del estado de Xalisco [*sic*], Guadalajara en la imprenta de la viuda de D. José Fruto Romero. Año de 1823.

La otra versión es la que se presenta con el título *Nuevo pacto social propuesto a la nación española*, Francisco Severo Maldonado, edición "Bibliófilos Mexicanos". México, 1967. (De aquí en adelante la referencia a ella se hará con las siglas B.M.). La existencia de estas dos versiones nos la aclara el propio Maldonado, pues al concluir la versión que aparece en *El Fanal del Imperio Mexicano*. v. II. p. 180, que fue indudablemente la primera y que apareció por "pliegos" o "entregas", nos dice: "El primer medio pliego y los últimos dos pliegos y medio de esta obra se han impreso en Guadalajara en la oficina de Doña Petra Manjarrés; el del discurso preliminar, en México en la imprenta del gobierno cuando corrió al cargo del Ciudadano Miramón: los doce siguientes, en la del autor mientras vivió en aquella capital: el 14 y el 15 en la de Ontiveros: el 16 y 17 en Guadalajara, en la de D. Urbano Sanromán; y el 18, 19 y 20, en la de D. Ignacio Brambila, impresor y fundidor en esta misma capital", y más adelante en la "Advertencia", afirma: "Dentro de diez o doce semanas estará concluida una nueva edición, [seguramente es ésta la manejada por B.M.] que vamos a mandar hacer de éste código, en la cual quedará reducido a menos de la mitad de su volumen, mejorado en todas sus partes, y corregido en las variantes que en esta encontrarán los lectores instruidos".

El contenido ideológico del *Contrato de asociación*... junto con el *Nuevo pacto social*...conforman una de las propuestas utópicas mas bellas e interesantes al interior del discurso filosófico-político mexicano del siglo XIX.

Además de un auténtico humanismo en el que se plantea un absoluto respeto y reconocimiento al hombre, como tal, por encima e independientemente del rango o posición social, en la utopía de Maldonado se encuentran ideas directrices que como ejes esenciales van formando un "modelo" en el que el fin primordial es la completa realización del hombre como ser social y como consecuencia el logro de la felicidad y de la paz.

Entre dichas ideas pueden señalarse, como primordiales las siguientes: Las leyes son importantes en cualquier forma de sociedad, pero el verdadero y único fin de ellas es lograr la felicidad del hombre. El único modelo viable de todo proyecto de leyes es, ''la causa universal, creadora y conservadora de todo cuanto existe". La armonía universal es el orden establecido por Dios mediante la ley natural; por lo mismo las leyes humanas deben coincidir con dicha ley si quieren lograr la felicidad y realización del hombre. Advierte que el código que ofrece coincide con la ley natural y por lo tanto garantiza al hombre da seguridad de todos sus derechos.[42]

"El tipo y carácter de letra será el mismo de que va impreso este párrafo. A los subscriptores que anticiparen el de esta segunda edición, se les darán doce pliegos por un peso, y se reciben las subscripciones en la imprenta de Doña Petra Manjarrés viuda de Don José Fruto Romero. En la misma oficina se expende ésta obra al precio de tres pesos aforrada a la holandesa". Ahora bien, el contenido y el orden de exposición, en esta "segunda edición" es diferente al de la primera.

En la primera, versión (*Fanal*..., v. II) se insiste mucho más en la repartición de tierras, planteamientos que venían a ser una revolución agraria "pacífica". Se atacó con más rigor al "despotismo" afirmando que el modo más certero de acabar con él es "ilustrando al pueblo": En ella apoya al Emperador Iturbide, en un momento muy difícil para éste (1823). Al hablar de la nomenclatura de los agentes del poder ejecutivo, señala que: "el jefe supremo del imperio se nombrará N. DEL. ET. CONST. GRATIA. MEXICANOS IMPERATOR", *Fanal*..., v. II. *Contrato de asociación*..., p. 53. (Esto no aparece en la edición segunda).

Asimismo, en la primera versión o edición del *Contrato de asociación*..., no se encuentra algo muy interesante y son los "Apuntes sobre un tratado de Confederación General entre todas las Repúblicas Americanas".

El "Discurso" preliminar al *Contrato de asociación*... aparece también distinto en una y otra edición. Estos dos "Discursos" aparecen en la "Antología" *Pensamiento Filosófico Mexicano*. México, UNAM, 1999, y que recogió los textos más significativos de la época estudiada.

La primera versión del *Contrato de asociación*... aparece dividida en seis ''libros'' y a su vez estos en "títulos" y "capítulos", se presenta en ella un "Apéndice", "Sobre el modo de organizar la máquina política por la primera vez, mejorando la suerte de toda la nación, sin convulsiones ni trastornos de uno solo de sus individuos".

La segunda la ordena de acuerdo con ocho "títulos", divididos, a su vez, en "artículos", con un total de 230. Cinco "Apéndices" y los "Apuntes sobre un tratado de Confederación General entre todas las Repúblicas Americanas".

[42]Como puede advertirse muchas de las ideas aquí expuestas por Maldonado, aparecen también en el *Nuevo pacto social propuesto a la nación española*.

Establece la relación necesaria entre "causa universal", "armonía del universo", "Decálogo", "ley natural" y ''leyes humanas".

Al interior del espacio social ofrece formas de asociación en las cuales el "pueblo" pueda desarrollarse e intervenir "con orden" en la formulación de las leyes, corrigiendo los defectos de un poder legislativo, que quisiera ser y presentarse como independiente. La idea del poder del "pueblo" la maneja guardando una similitud con la "voluntad general" de Rousseau. Cabe señalar que nos encontramos ante uno de los planteamientos más interesantes del discurso de Maldonado y es: la relación de la "voluntad del pueblo", ("voluntad general"), con el derecho natural. Nuestro autor establece una relación armónica entre los conceptos de "voluntad del pueblo", "derecho natural" y "discurso social-cristiano".

Afirma que la forma de gobierno que va a presentar "es la mejor de todas las democracias" porque en ella el "pueblo" no queda relegado ni reducido "al estado miserable de minoridad y de tutela", añadiendo que será el "pueblo" el encargado de elegir al "Supremo magistrado que residirá en la capital central de la República".

Al referirse en el "Título" 1, al problema "De las bases de la regeneración social" y al abordar la "organización del Cuerpo Político" plantea como necesaria la organización del pueblo, organización en la que predomina la idea de "voluntad del pueblo" y de "soberanía popular". "La soberanía, o la suprema autoridad de regir a una asociación, reside naturalmente en los mismos asociados, así como la facultad de arreglar las condiciones de una compañía de comercio, reside en los mismos negociantes reunidos para formarla". La soberanía o suprema autoridad, continua, reúne tres poderes distintos, "el de formar leyes... el de mandar ejecutar esas leyes... y el de aplicarlas... El arte de acumular estos tres poderes en una sola mano, física o moral, o el de dar más preponderancia al uno que a los otros es el arte infalible de la tiranía; así como el de dividirlos y equilibrarlos... es el medio seguro de hacer libres y venturosos a los pueblos, o el arte de formar asociaciones dignas de los seres inteligentes y libres".[43]

En el "Título" II en el cual analiza y reestructura, de acuerdo con su proyecto al "Poder Legislativo" propone, en primer lugar, la necesidad de "que el poder legislativo esté ramificado por todas las poblaciones del territorio nacional, así como lo están los agentes de dichos poderes ejecutivo y judicial"; en segundo lugar y en relación a lo anterior advierte que operarán "congresos municipales" y "congresos provinciales".[44] En resumen plantea como solución para la formulación de las leyes la intervención de congresos provinciales, distritales y municipales en el territorio nacional e incluso afirma que "De las aberraciones del congreso nacional juzgarán siempre los *congresos provinciales*, teniéndose por válido lo que dispusieren las dos terceras partes de éstos, uno mas".[45]

[43] *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac*. Edi., B.M., p. 30.
[44] *Op. cit*., p. 42.
[45] *Op. cit*., p. 91. El subrayado es nuestro.

Confiando en el ejército, plantea que éste será el encargado de cuidar que se cumplan las leyes en las poblaciones de la República.

Concede una gran importancia al problema de la instrucción nacional, clave para la superación y el equilibrio de la nación. Principalmente en el "Título" IV es donde expone sus ideas sobre dicho asunto. En primer lugar la educación debía ser gratuita y obligatoria. Propone la fundación de escuelas, no sólo primarias sino de nivel medio y superior en las que debían enseñarse materias de contenido científico como química, mineralogía, botánica, aritmética, álgebra, geometría, física, astronomía, geografía y economía política. Establece, claramente, la diferencia entre éstas y las reservadas únicamente a impartirse y estudiarse en los seminarios, tales eran, según su criterio cientificista, utilitario y práctico, la teología, cánones, historia y disciplina de la iglesia, lógica,[46] metafísica, retórica y gramática latina.

Puede advertirse que Maldonado mucho antes de las reformas educativas propuestas y realizadas por liberales y positivistas, fue consciente de la necesidad de introducir a los jóvenes en el campo de la ciencia. La medicina se enseñaría en los hospitales.

Insiste en el establecimiento de un "Instituto mexicano" en la capital de la República, así como de tres observatorios astronómicos, bibliotecas y academias de arte.

En relación a la idea de la formación de "congresos provinciales" es interesante la opinión que sobre ellos y lo dicho por Maldonado, tenía el canónigo magistral de la catedral de Monterrey, el señor Arroyo de Anda. En carta dirigida a nuestro autor y fechada el 22 de abril de 1822, en la que puede distinguirse, además de la adhesión entusiasta al discurso político de Maldonado una clara influencia de Rousseau, afirma Arroyo de Anda: "Si se quiere oír la voz de la voluntad general, único camino de acierto y de justicia, es de toda necesidad entablar un método, un orden por donde ella se explique clara y terminantemente: instituir un órgano al cual puedan y deban estar atentos cuantos gusten de escucharla en toda su pureza".

"Ninguna nación ha pensado en eso, ningún sabio lo ha indicado siquiera, hasta que el suelo feráz americano produjo aquel genio que señalara un rumbo muy mas seguro e infalible en política, que los que señalaron Descartes, Newton y otros... Dadme un órgano cierto de la expresión de la voluntad o del interés general, que es lo mismo, y yo os daré sanados todos los males de una revolución, y brotará luego una democracia justa y pacífica. Tu has hallado y comunicado conmigo muchos años ha la solución del problema por la invención de los *congresos provinciales*. Ellos extinguen para siempre las oscilaciones, de otra suerte inevitables y frecuentes en un Estado, en cualquier grado que participe de la forma democrática. Ellos son la verdadera garantía y la única posible que deben apetecer los pueblos y que se debe acordar de pleno derecho a los mas contra los menos, al todo contra cualquier fracción". En el *Nuevo pacto social propuesto a la nación española*, ed. B. M. "Testimonios", p. 20-21.

[46]Indudablemente pensaba en una Lógica tradicionalista escolástica. No nombra a la Filosofía como tal, lo cual nos conduce a pensar que su idea de la Filosofía coincide con la de Mora y la de otros liberales, según los cuales, los estudios filosóficos debían desaparecer de los planes educativos y la Filosofía quedar reducida a aquel saber o reunión de conocimientos varios que podían ofrecer al hombre una "utilidad" y "felicidad". Indudablemente esto que puede parecer un prejuicio contra la Filosofía en general, no lo es ya que se debe a una posición crítica ante la filosofía escolástica y sus contenidos primordialmente metafísicos. Al hablar de filosofía se pensaba en la filosofía escolástica decadente, Para Maldonado lo importante era la ciencia política.

Su interés por la educación de la mujer es significativo en el espacio de su pedagogía. Intentando desterrar los prejuicios dominantes, al respecto, propone la apertura de escuelas para niñas en las cuales se enseñen, también, materias científicas, primordialmente química y botánica.

No olvida, en su proyecto de Constitución, el problema del poder eclesiástico y pasa a tratarlo en el "Título" V. "La potestad eclesiástica se considerará en el orden político como una emanación del poder ejecutivo, y además de la jurisdicción espiritual que los ministros del altar reciben de la Iglesia, para el cumplimiento de su ministerio, la nación les conferirá toda la porción de jurisdicción temporal que fuere necesaria para el mas completo desempeño de este ministerio".[47] En cierto modo la Iglesia quedaba sujeta al poder temporal.

En relación al poder judicial plantea la necesidad de que dicho poder sea libre en el ejercicio de sus funciones e independiente de los otros dos poderes, esto es del legislativo y del ejecutivo. Advierte que cada ciudadano "será juzgado por individuos de su misma corporación, el minero por mineros, el mercader por mercaderes... el clérigo por clérigo... de manera que lo que hasta aquí ha pasado por un fuero particular o privilegio, formará, en lo sucesivo, un punto de derecho común".[48]

Todo ciudadano tiene derecho a defenderse ante sus jueces, puede defenderse por sí mismo o bien asistir al juicio acompañado "de otro ciudadano que lo defienda".

En cuanto a las penas y castigos a los presos se proclama contra "la bárbara pena del talión y todas sus reliquias horribles...". El reo ya sentenciado será rehabilitado. Adelantándose a evitar cualquier tipo de arbitrariedad advierte que la ley "marcará la distribución de las horas que habrán de emplearse [por los reos] en los actos de religión, en la labor de manos y en el reposo, como también la duración del tiempo que cada delincuente deberá permanecer en la reclusión".[49]

Defendiendo siempre los derechos del hombre pasa a tratar los problemas que pueden ocasionar los agentes del poder legislativo y ejecutivo, con sus abusos y arbitrariedades contra el pueblo, "han considerado al pueblo como a su súbdito, y no como a su amo y soberano".[50]

Aún cuando en páginas anteriores ha planteado su confianza en el ejército, debemos aclarar, que es sólo en el propuesto por él en su *Contrato de asociación*...; ataca al ejército tradicional en forma directa, "los ejércitos han tenido el funesto privilegio de terminar con la fuerza las convulsiones originadas de los debates entre los agentes de los poderes sociales, prohijando las más de la veces la causa de los tiranos contra las de las naciones, y muy pocas las de éstas contra la de aquellos". Estos errores, según su parecer, no los han podido corregir ni los Senados ni las altas Cámaras, solo

[47] *Op. cit*., p. 71.
[48] *Op. cit*., p. 77.
[49] *Op. cit*., p. 85.
[50] *Op. cit*., p. 89.

los podrán evitar los "Congresos provinciales", en los que Maldonado pone todas sus esperanzas para lograr la justicia social.

Los "Apuntes sobre un tratado de confederación general entre todas las Repúblicas Americanas", los juzgamos sumamente interesantes ya que en este breve escrito expone la necesidad de unión entre los países de América, dentro de los que considera como principal a la República de los Estados Unidos. Según expone, la confederación de los países de América tendría como fines principales: "primero, consolidar y completar la reconquista de la libertad del nuevo mundo, lanzando de sus islas y continentes a los déspotas europeos que aún dominan en algunos puntos. Segundo: terminar amistosamente las diferencias que se suscitaren entre las potencias americanas. Tercero: facilitar la libertad y emigración de todos los hombres buenos que gimen bajo el imperio de los tiranos del antiguo mundo, recomendándolos a las Repúblicas que tuviesen más sobrantes de tierras, para que los acomoden en ellas".[51]

Severo Maldonado intuyó con toda claridad y precisión la necesidad de unión entre los pueblos de América; fue el primer mexicano en plantearla. Por otra parte su sentimiento y visión humanista fueron mas allá de las fronteras, proponiendo la emigración a tierras de América "de todos los hombres buenos...

A la vez que instaba a la unión entre los pueblos de América, afirmaba, advirtiendo un posible peligro, la necesidad de formar una fuerza defensiva: "La República de los Estados Unidos del norte contribuirá con seis buques de guerra; la de los Estados Unidos del Anáhuac con seis; la de Colombia con tres... La República de los Estados Unidos del norte concurrirá con tres mil hombres de tropas de desenbarco; con otros tantos la del Anáhuac".

Asimismo plantea la necesidad de que se forme un Congreso General con diputados de todas las repúblicas americanas, con sede en algún lugar de la Florida oriental... "y la primera expedición que emprenderá será la de dar la libertad a la Isla de Cuba, para fijar en la Habana el congreso 'Amphiccional' y dirigir desde allí la fuerza federal a todos los puntos ocupados o amenazados por los enemigos conjurados contra la especie humana".[52]

[51]Este concepto de emigración de corte esencialmente humanista, que se ha cumplido muchas veces a través del tiempo, es muy distinto de aquella emigración sajona a América propugnada posteriormente por algunos positivistas mexicanos.

[52]La visión de Maldonado sobre los peligros que acechaban a los pueblos y naciones, recién independizadas, de América era bastante clara y certera. Advertía el peligro que la "Santa Alianza" representaba para los países americanos. Recordemos que las potencias europeas, en su interés por ayudar a España en la "reconquista" de los países americanos formaron la llamada "Santa Alianza".

Simón Bolívar para defenderse de este peligro convocó en Panamá la llamada "Asamblea Americana", con el fin de organizar la defensa ante el peligro de la "Santa. Alianza". Acudieron a dicha "Asamblea Americana": México, los países centroamericanos, Colombia y Perú.

Le siguen a este documento cinco "Apéndices", nos limitamos a señalar lo más importante propuesto en ellos.

En el Apéndice I reafirma de nuevo su confianza en las leyes, advirtiendo que no se debe destituir a aquellos que forman el cuerpo legislativo, mientras cumplan con sus funciones; en caso contrario "el pueblo soberano" puede deponerlos, valiéndose a su vez de leyes. Asimismo enfoca el problema de las Rentas Eclesiásticas, pudiéndose advertir en Maldonado un especial cuidado por no chocar con el clero.

En los Apéndices II y III enfoca y pretende resolver problemas de carácter económico, advirtiendo que "la causa del empobrecimiento... de la miseria espantosa, en que gime la inmensa mayoría de los individuos de que se componen las naciones, proviene de la escasez relativa de la moneda, y que el origen de esta escasez consiste en el error craso y absurdo de haber escogido la plata y el oro para elaborarla".[53]

Propone la organización de un Banco Nacional. Advierte que deben ser tres los fines primarios de dicha institución: 1o "la redención del terreno nacional comprándolo a sus actuales propietarios... para repartirlo, al precio más barato posible entre el mayor posible número de ciudadanos"; 2o Evitar la usura, "facilitándole, al ciudadano, la nación cuanto hubiere menester en sus empresas sobre tierras, casas, metales..."; El tercero, consecuencia de los anteriores "aniquilar de raíz el despotismo y prepotencia de la aristocracia, ocasionados por la acumulación de la riqueza nacional y principalmente de la territorial, en un corto número de manos y asegurar sin convulsión sobre sus ruinas el triunfo de la democracia, del orden, de la justicia, del equilibrio social y de la dignidad de nuestra especie".

Como puede advertirse realiza un ataque directo a la usura, proponiendo una revolución de carácter económico. Los bienes de aristócratas, hacendados y en general todos los capitales, debían pasar a la nación, esto es al Estado, lo cual no era otra cosa sino la nacionalización de la riqueza, para repartirla con bajos intereses entre aquellos que más lo necesitaran.

Las fuentes del Banco serían los capitales píos, los particulares destinados a la educación, los de los hospitales, capellanías de clérigos particulares, "pagándoseles sus réditos".

Las tierras adquiridas "a título de conquista" debían ser devueltas a la nación, enriqueciendo, de este modo, los fondos del Banco.

En el Apéndice IV, presenta el proyecto de "ley agraria para dar medio de subsistir a todos los que carecen de ellos o para enriquecer a todos los pobres". Afirma que no se logrará establecer una democracia basada en la justicia, mientras no se suprima, "por medio suaves y pausados el derecho horrible de la propiedad territorial, perpetua, hereditaria y exclusiva".[54]

[53] *Op. cit.,* p. 133.

[54] A propósito cita la obra *La América y la Europa*, de Monseñor de Pradt, a la cual remite, así como también, a "el sabio naturalista Bernardino de San Pedro", el cual, basándose en testimonios de Plinio y Estra-

Maldonado se pronuncia contra cualquier tipo de "propiedad excesiva y privada"; su pensamiento puede calificarse, en sus varios matices y atendiendo a aquellos más representativos, como un socialismo agrario al interior de un pensamiento cristiano.[55]

bón afirmaba que el fin trágico y desastroso de las repúblicas de los antiguos griegos y romanos se debió "a la acumulación de propiedad territorial en pocas manos".

En *El Fanal del Imperio Mexicano*, v. I, Maldonado da a conocer páginas de la obra de Mr. De Pradt, *Nuevas luces derramadas sobre los principios de la organización social*, con motivo del Congreso de Carlsbad, publicada en Madrid en 1820. Afirma, también, en este "Apéndice" que ni Inglaterra con su constitución "examinada al fin, a la claridad del gran fanal de la ilustración del siglo XIX se ha podido liberar del mal de la propiedad territorial privada, por el, poderoso influjo que... ejercen los propietarios territoriales".

De Prat escribió también, a propósito del Congreso de Panamá en el que se discutieron los medios para fortalecer la independencia de las colonias españolas en América, una obra intitulada *El Congreso de Panamá*.

O. de A. Santangelo escribió las cuatro primeras discusiones del Congreso de Panamá, dedicándolo a Simón Bolívar. Esta obra fue traducida del francés al español por Lorenzo de Zavala y publicada en México en 1826, Santangelo comenta, en dicha obra, la opinión de De Prat sobre la situación de las nuevas repúblicas americanas, no estando de acuerdo con él en algunos aspectos, como por ejemplo, piensa que De Prat es demasiado optimista y que no advierte, suficientemente, el peligro que algunos gobiernos de Europa representan para la independencia de los países latinoamericanos.

Tanto De Prat como Santangelo fueron admiradores de América y defensores de su independencia. Ambos, pero sobre todo Santangelo, alertaban a los americanos sobre los peligros de un ataque europeo, concretamente de la "Santa Alianza".

Desde luego, como puede advertirse, Maldonado leyó a De Prat y es seguro que leyó también a Santangelo, influyéndole éste en sus *Apuntes sobre un tratado de confederación general entre todas las repúblicas americanas*.

Debió conocer la obra de Santangelo antes de ser traducida por Zavala, ya que ésta traducción fue publicada en 1826 y el *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac* se publicó en 1823 y la "nueva edición" del mismo en la que aparecen los *Apuntes sobre un tratado de confederación general entre todas las repúblicas americanas*, dos meses y medio después.

[55]Cita, concretamente, las grandes propiedades territoriales de los Parada en Aguacapán, así como las tierras de San Blas.

Indudablemente el liberalismo de Mora, esencialmente burgués, no podía aceptar las propuestas de Maldonado. Se le juzgó como a un visionario idealista y utópico y no se supo apreciar los matices valiosos de su pensamiento. El periódico *La oposición* de Andrés Quintana Roo refiriéndose a el *Pacto social de los mexicanos* de Severo Maldonado puntualizaba que debía ser adoptado o por lo menos tomado en cuenta. La cita que a continuación transcribimos, y que viene a confirmar nuestra opinión sobre el liberalismo de Mora, se encuentra en Jesús Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, v. II, p. 206. Refiriéndose a *La oposición*, (México, 1834) advierte Reyes Heroles: "Caracterizando a los constituyentes de 1824, asienta que para estos fue un dogma la conservación de la propiedad y recuerda que por aquel entonces Francisco Severo Maldonado propuso un pacto que debió haber sido adoptado; pero que los jacobinos aristócratas, por defender sus intereses, poniendo unas bases para el gobierno de una República popular, las desvirtuaron mezclándole otras de un gobierno monárquico".

Por último, advierte que, "Todas las tierras pertenecientes a los indios, tanto las que formaren el fondo legal de sus pueblos, como las que se hubieren comprado con dineros de la comunidad, se dividirán en tantas porciones iguales, cuantas fueren las familias de los indios, y a cada cual se le dará en propiedad la que le toque, para que haga de ella el uso que quisiere."[56]

En el "Apéndice" V ofrece el ''Modo de integrar a todas las naciones en la prosperidad e independencia del Anáhuac por medio de un sistema liberal de comercio exterior, dirigido a extirpar el contrabando y el monopolio".

Ya para concluir esta exposición de las principales ideas de uno de los hombres más geniales del siglo XIX mexicano, creemos oportuno recordar y transcribir unas líneas, no precisamente del *Contrato de asociación*... sino del *Nuevo pacto social*... en las que ya se advierte su fe e interés en la Constitución, que propuesta por él, imaginaba perfecta. "Si americanos, la forma de gobierno que os propongo es la mas eminentemente republicana que puede imaginarse y realizarse. En ella el despotismo universal descubierto, perseguido y exterminado... En fin ella sola y no otra, es el único baluarte inexpugnable en que se estrellarán todos los esfuerzos de esa liga formidable de déspotas poderosos y opulentos, conjurados en Europa contra la regeneración de la especie humana".

"... Esta constitución contiene medios seguros e infalibles de enriquecer a todos los pobres... Esta constitución contiene medios... seguros e infalibles de pacificar a la patria, acallando todas las facciones y partidos que tienen desgarrado su seno.... En fin esta constitución es como el sol, de cuya luz y benéfica influencia no hay ninguno que no participe: ella hace bien a todos... parece que no se puede esperar mas de un legislador que bajase de los cielos encargado de la misión de constituirnos".[57]

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[56] *Op. cit*., p. 168.

[57] *Nuevo pacto social*..., en *El Fanal del Imperio Mexicano*..., v. II. Prólogo. pp. 29 y 30.

BIBLIOGRAFÍA

CRIOLLOS ILUSTRADOS

BÁSICA

AZCARATE Y LEZAMA, JUAN FRANCISCO (1767-1831)

- "Acta del Ayuntamiento de México en la que se declaró se tuviera por insubsistente la abdicación de Carlos IV y Fernando VII hecha en Napoleón", en Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia de la guerra de independencia.* México, Archivo General de la Nación, [s. d.], tomo II, pp. 475-485.
- ''Voto del Licenciado D. Juan Francisco de Azcárate, porque se auxilie á esta Nacion y porque se convoque un Congreso Vigilante", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*. México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1910. Tomo II, doc. XLVI, pp. 106-115.

VERDAD Y RAMOS, FRANCISCO PRIMO (1768-1808)

- ''Memoria Póstuma del Síndico del Ayuntamiento Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos en que se funda el derecho de soberanía del pueblo y justifica los actos de aquel cuerpo", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*... , tomo II, doc. 53, pp. 147-168.

TALAMENTES SALVADOR Y BAEZA, FRAY MELCHOR DE (1765-1809)

- "Advertencias reservadas á los habitantes de la Nueva España acerca del Congreso General", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*... , tomo II, doc. XXIX, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1910. pp. 74-75.
- "Apuntes para un plan de independencia", en Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia de la guerra de la independencia.* México, Archivo General de la Nación, tomo I, doc. 206.
- "Causa instruida contra Fray Melchor de Talamantes por sospechas de infidelidad al Rey de España y de adhesión á las doctrinas de la Independencia de México", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*... , tomo VII, pp. 1-339.

- "Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*..., tomo VII, pp. 407-441. Firmado con el seudónimo de Toribio Marcelino Faraday.
- "Plan de la obra proyectada", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*..., tomo VII, pp. 43-60.
- "Proclama del virrey Iturrigaray sobre el resultado de la junta del 9 de agosto de 1808 anotada por fray Melchor de Talamantes", en Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia de la guerra de independencia*..., tomo I, doc. 215, pp. 516-518.
- "Representación nacional de las colonias. Discurso filosófico", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*, tomo VII, doc. IV, pp. 374-403.

VILLA URRUTIA, JACOBO DE (1757-1833)

- "Copia de la exposición presentada por Jacobo de Villa Urrutia al virrey Lizana y Beaumont, en que se defiende del cargo de traidor al rey y afecto a la independencia de México, de que lo acusó D. Juan López de Cancelada", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*..., tomo II, doc. 82, p.504.
- "Voto de Don Jacobo de Villa Urrutia dado en la junta General celebrada en México en 31 de Agosto de 1808, sobre si se había de reconocer por soberana á la Junta Suprema de Sevilla, y otros escritos", en Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia*..., tomo I, doc. 226, p. 537.

COMPLEMENTARIA

Otros documentos de la época

"Exposición de los fiscales en contra de las opiniones de los Novadores", en Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia*..., vol. I, doc. 260, pp. 672-680.

"Protesta hecha por Carlos IV", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*..., tomo II, doc. 3, p. 3.

Gaceta de México del sábado 16 de julio de 1808.

‘'Voto consultivo del Real Acuerdo sobre la primera Representación del Ayuntamiento de México", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*..., tomo II, doc. 6, p. 40.

"Relación formada por la Audiencia de las ocurrencias habidas en las juntas generales promovidas por el Sr. Iturrigaray", en Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia*..., tomo I, doc. 248, pp. 617-624.

"Minuta del oficio del virrey Garibay al Sr. Cevallos", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*..., tomo VII, p. 546.

"Representación que hizo la ciudad de México al rey D. Carlos III en 1771 sobre que los criollos deben ser preferidos á los europeos en la distribución de empleos y beneficios de estos reinos", en Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia*..., México, Archivo de la Nación, tomo I, pp. 427-455.

GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres*. England, The Oxford University Press, 1925, 30 pp. (The Classics of International Law).

HEINECCIUS, Johan Gottlieb. *Elementos de derecho natural y de gentes*. Madrid, Verges, 1837. Tomo II.

HOBBES, Thomas. *Leviatan*. (Tr. Manuel Sánchez Sarto]. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

LOCKE, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. (Tr. Amado Lázaro Ros]. España, Aguilar, 1976.

LÓPEZ CÁMARA, Francisco. *La génesis de la conciencia liberal en México*. 4a. edición, México, UNAM, 1988.

ROUSSEAU, Juan Jacobo. *El contrato social*. México, UNAM, 1984. (Colección Nuestros Clásicos, no. 23).

SABINE, George H. *Historia de la teoría política*. 2a. edición. (Tr. Vicente Herrero]. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

VERDROSS, Alfred. *La filosofía del derecho del mundo occidental*. 2a. edición, México, UNAM, 1983.

MIGUEL HIDALGO Y COSTILLA (1753-1811)

BÁSICA

"Carta del Doctor José Pérez Calama, al Nicolaita Miguel Hidalgo y Costilla", 1784.

"Primer Bando de Hidalgo aboliendo la esclavitud, dado en Valladolid el 19 de octubre de 1810, por conducto del Intendente José Ma. Ansorena". En García Ruiz, Alfonso. *Ideario de Hidalgo.* Prólogo de José Angel Cisneros. Mèxico. SEP,Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1955.

"Segundo Bando de Hidalgo aboliendo la esclavitud", publicado en Guadalajara el 6 de diciembre de 1810. En Fuentes, José María de las. *HIDALGO ÍNTIMO. Apuntes y documentos para una biografía del Benemérito cura de Dolores.* México, Publicación bajo el auspicio de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes. 1910.

"Bando de Hidalgo dado en Guadalajara el 5 de diciembre de 1810, ordenando la entrega de tierras a las comunidades indígenas". En García Ruiz, Alfonso. *Op. cit.* pp.62-63.

"Edicto del obispo Abad y Queipo excomulgando a Hidalgo". En Gastón García Cantú. *El penamiento de la reacción mexicana1810-1859.* Antologìa. México, UNAM, 1986, p. 31. (Lecturas Universitarias nº 33).

Hidalgo reformador intelectual y libertador de esclavos. Estudio preliminar de D. Gabriel Méndez Plancarte. Volumen preparado por el Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaita. Morelia, Mich. Universidad Michoacana de San Nicolás, Hidalgo, 1982. Biblioteca de Nicolaitas Notables. 12.

"Carta de un concolega a Don Miguel Hidalgo". Dr. Blas Abadiano y Jasso. Con Superior Permiso en México. En la oficina de Don Mariano de Zúñiga y Ontiveros. Año de 1810. Biblioteca del Colegio de Michoacán.

COMPLEMENTARIA

ALAMÁN, Lucas. *Historia de México*. v. I y II. México, D. F., 1985. (Libros del Bachiller Sansón Carrasco).

BANEGAS GALVÁN, Francisco. *Historia de México*. 2 v. México, D. F., Ed. Buena Prensa. 1938. Obra póstuma publicada por lós Exmos. y Rvmos. Sres. Dres. D. Luis María Martínez, arzobispo de México y D. Leopoldo Ruíz y Flores, arzobispo de Morelia y anotada por el Sr. Pbro. D. Jesús García Gutiérrez.

FUENTE, José Ma. de la. *Hidalgo íntimo*. (Ed. facsimilar de la de 1910) Toluca, Estado de México, 1979.

GARCÍA CANTÚ, Gastón. *El pensamiento de la reacción mexicana*, *1810-1858*. Antología. México, UNAM, 1986. (Lecturas Universitarias, 33).

GILSON, Etienne. *La filosofía en la Edad Media*. 2a. ed. Tr. Arsenio Palacios y Salvador Caballero. Madrid, Ed. Gredos, 1976.

GRABMANN, Martín. *Historia de la teología católica*. Tr. P. David Gutiérrez, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, S. A., 1940.

HERNÁNDEZ LUNA, Juan. "Las raíces ideológicas de Hidalgo y de nuestra Revolución de Independencia" en *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 29, enero-marzo, 1948, México, D. F.

HERREJÓN PEREDO, Carlos. Hidalgo. *Razones de la insurgencia y biografía documental. Antología.* Ensayo, selección y notas de Carlos Herrejón Peredo. México, SEP, 1987. (Cien de México).

- "Hidalgo: la justificación de la insurgencia" en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, revista trimestral publicada por el Colegio de Michoacán, vol. IV, núm. 13. Invierno de 1983.

ISLA, José Francisco. *Apologías a la obra del Barbadiño y respuestas a ellas dadas*. Madrid, 1768

LEÓN, Nicolás. *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*. Sección primera, primera parte, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1902.

MATEOS, José Ma. *Historia de la masonería en México desde 1806 hasta 1884*. México, 1884.

MATUTE, Álvaro. *México en el siglo XIX. Fuentes e interpretaciones históricas. Antología*. 2a. ed. México, UNAM, 1973. (Lecturas Universitarias, 12).

PÉREZ CALAMA, Joseph. *Política Christiana*. Palabras iniciales Juan Hernández Luna. Introd. Ernesto de la Torre Villar, Morelia, Mich., Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, 1993.

RIVERA y SAN ROMÁN, Agustín. *El joven teólogo Miguel Hidalgo y Costilla. Anales.* 2a. ed. Guadalajara, México, Ediciones del Instituto Tecnológico, 1954. (Biblioteca Jalisciense, 12).

- *El joven teólogo Miguel Hidalgo y Costilla. Anales de su vida y de su Revolución de Independencia*. Volumen preparado por el Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaita. Morelia, Mich., Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1987. (Biblioteca de Nicolaitas Notables, 35).

ROVIRA G., Ma. del Carmen. *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. 1a. reimpresión. México, UNAM. Seminario de Filosofía Moderna. Colegio de Filosofía, 1979.

SÁNCHEZ VAZQUEZ, Adolfo. *Rousseau en México*. Nota preliminar por Adolfo Sánchez Vázquez, México, Editorial Grijalbo. S. A., 1969. (Colección 70).

VERNEY, Luis Antonio. *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*. 4 v. Madrid, 1760.

ZALCE y RODRÍGUEZ, Luis J. *Apuntes para la historia de la masonería en México. (De mis lecturas y mis recuerdos).* México, Talleres Tipográficos de la Penintenciaria del D. F., 1950.

MANUEL GORRIÑO Y ARDUENGO (1767-1831)

BÁSICA

- *Del hombre*. Parte segunda. Manuscrito inédito. 1791. Biblioteca de Raúl Cardiel Reyes.
- *El hombre tranquilo o reflexiones para conservar la paz del espíritu*. Manuscrito inédito, 1802. Biblioteca de la Universidad de San Luis Potosí.
- "Sermón de la Cátedra de San Pedro en Antioquía." Predicado el 22 de febrero del año de 1803 en la fiesta que celebra en este día la Ilustre Congregación del Príncipe de los Apóstoles fundada con Autoridad Pontificia en la Iglesia Parroquial de la ciudad de San Luis Potosí. Por el Dr. Don Manuel María Gorriño y Arduengo. Colegial actual y Rector dos veces del Insigne, Viejo y Mayor de Santa María de Todos Santos de la Corte de México. Lo da a luz el Br. Don Joseph María Nava y Solano, Abad que fue de la misma Congregación, y Capellán del Colegio de los ex-Jesuitas de la Ciudad de Potosí. México, en la Biblioteca de Rafael Montejano y Aguiñaga.
- "Contestación" del Dr. Manuel María de Gorriño y Arduengo. Año de 1806. Publicada en *Letras Potosinas*, no. 241. A XLV, enero-marzo de 1987. Traslado, comentarios y notas de Alejandro Espinosa Pitman. Biblioteca de Rafael Montejano y Aguiñaga.
- Filosofía de la fe católica. Manuscrito inédito. 1811. Biblioteca de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- "Petición al virrey del Dr. D. Manuel María de Gorriño y Arduengo para el restablecimiento del Colegio de la Compañía de Jesús en San Luis Potosí". 1819. Publicada en *Estilo 45*, enero-marzo 1958. Compilador Joaquín Meade. México. Biblioteca de Rafael Montejano y Aguiñaga.
- "Manifiesto del Congreso Constituyente del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí a los pueblos de su Distrito" 1824. Biblioteca de Rafael Montejano y Aguiñaga.
- "Ensayo de una Constitución Política que ofrece a todos los habitantes del estado libre de la Luisiana Potosiense o sea de San Luis Potosí unido a la Federación Mexicana". En *Ciudadano D.M.M.G.A.*, Año de 1825. Oficina de D. Mariano Ontiveros. Biblioteca de la Casa de la Cultura de San Luis Potosí.
- "Erección de una casa de estudios en la capital del estado de San Luis Potosí para su juventud, debida a los extraordinarios esfuerzos de su Ecsmo. Gobernador el Sr. José Ildefonso Díaz de León". México, Imprenta del Águila, 1826. Biblioteca de Rafael Montejano y Aguiñaga.

COMPLEMENTARIA

ALMEIDA, Teodoro de. *Armonía entre la razón y la religión*. 2 vol. París-México, Librería de la Rosa, 1840.

CARDIEL REYES, Raúl. *La primera conspiración por la independencia de México.* México. FCE, 1982. (SEP/80).

- *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*. Con un apéndice, 3a. ed. México, UNAM, 1989.

CRUZ, Sor Juana Inés de la. *Obras selectas*. Pról., selección y notas de Georgina Sabát de Rivers y Elías L. Ribes. Barcelona, España. Ed. Noguer, S. A, 1976.

DÍAZ DE GAMARRA y Dávalos, Juan Benito. Tratados. *Errores del entendimiento humano. Memorial ajustado. Elementos de filosofía moderna*. Antología. Pról. y notas del Dr. José Gaos. México. UNAM, 1947. (Biblioteca del Estudiante Universitario. 65).

IGUINIZ, Juan B. *Catálogo bibliográfico de los doctores, licenciados y maestros de la antigua Universidad de Guadalajara*. México, UNAM, 1963.

MOTILLA MARTÍNEZ, Jesús. *El doctor Gorriño y Arduengo. Su proyecto para la primera Constitución Potosina*. 1825. ed. facsimilar. Presentación, comentarios y notas de Jesús Motilla Martínez. San Luis Potosí. Casa de la Cultura de San Luis Potosí. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 1990.

- *La administración pública en la ciudad de San Luis Potosí a finales del siglo XVIII y principios del XIX*. Presentación, Ing. Mario Leal Campos y Ma. Isabel Monroy de Martí. Pról. Jesús Motilla Martínez. San Luis Potosí. S.L.P., H. Ayuntamiento de San Luis Potosí, 1992.
- *La educación elevada a rango constitucional en un Proyecto de la Primera Constitución Potosina. (Notas histórico-jurídicas).* San Luis Potosí, S.L.P, 1992.

MONTEJANO y AGUIÑAGA, Rafael. Catálogo de los manuscritos filosófico-teológicos de la Biblioteca Pública de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. S.L.P., México, Editorial Universitaria Potosina, 1995.

PEDRAZA, José Francisco. *Estudio histórico-jurídico de la primera Constitución Política del estado de San Luis Potosí.* (1826). Reproducción facsimilar de la misma. San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina. A C., 1975. (Biblioteca de Historia Potosina. Serie Documentos, 5).

ROVIRA G., Ma. del Carmen. *Eclécticos portugueses del siglo XVlll y algunas de sus influencias en América*. 1ª reimpresión México, UNAM. Seminario de Filosofía Moderna. Colegio de Filosofía. 1979.

TORRE VILLAR, Ernesto de la. *Biblioteca mexicana de Juan Eguiara y Eguren.* Estudio preliminar, notas, apéndice, índices y coordinación general de Ernesto de la Torre Villar, con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda. Pról. y versión española de Benjamín Fernández Valenzuela. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 5 v., 1986.

VERNEY, Luis Antonio. *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia.* 4 v. Madrid, 1760.

JOSÉ SERVADO DE TERESA DE MIER Y NORIEGA (1763-1827)

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA.

MIER, José Servando Teresa de, Fray. *Historia de la Revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac ó verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*. México: IMSS, 1980 (impresión facsimilar de la obra en la imprenta de Guillermo Glindon, Londres 1813)*.

Cartas de un americano 1811-1812. México: CONACULTA, 1987.

Escritos políticos. México: H. Congreso de la Unión, 1989*.

Escritos Inéditos. [1ª. Edición en El Colegio de México, 1944] México: INEH, 1985.

Obras Completas IV La formación de un republicano. México: UNAM, 1988.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

HERNÁNDEZ y DÁVALOS. *Documentos para la historia de la guerra de Independencia.* México: Archivo General de la Nación, Tomo VI.

ZORAIDA VAZQUEZ, Josefina. "Los primeros tropiezos" en *Historia general de México*. Tomo III. México: El Colegio de México, 1977.

Todos estos libros y documentos fueron consultados en la Biblioteca Central de la UNAM* y en la biblioteca personal de la autora.

FRANCISCO SEVERO MALDONADO (1775-1832)

BÁSICA

El Despertador Americano. Primer periódico insurgente. Facsimil y "Proceso". México, I.N.A.E.H., 1964. Se encuentran en esta edición publicados los siguientes números:

Núm. 1 *El Despertador Americano*, Correo político económico de Guadalajara, jueves 20 de diciembre de 1810.

Núm. 2 *El Despertador Americano*, Guadalajara, jueves 27 de diciembre de 1810.

Núm. 3 *El Despertador Americano*, Extraordinario, Guadalajara, sábado 29 de diciembre de 1810.

Núm. 4 *El Despertador Americano*, Guadalajara, jueves 3 de enero de 1811.

Núm. 5 *El Despertador Americano*, Guadalajara, jueves 10 de enero de 1811.

Núm. 6 *El Despertador Americano*, Extraordinario, Guadalajara, viernes 11 de enero de 1811.

Núm. 7 *El Despertador Americano*, Guadalajara, jueves 17 de enero de 1811.

Proceso (Facsímil), versión literal del *Proceso.*

El Telégrafo de Guadalajara, su autor el Dr. D. Francisco Severo Maldonado, Cura Vicario de la Feligresía de Mascota en ésta Diócesis. Quien lo dedica al Exmo. Señor Virrey de E.N.E. Por mano del M.I. Señor Brigadier D. José de la Cruz, Comandante General del Ejército de Ope-

raciones de Reserva, Gobernador Intendente de la Nueva Galicia. Presidente de la Real Audiencia, etc., etc. Tomo I. En la Oficina de Don José Fruto Romero. Año de 1811. Lunes 27 de mayo de 1811, lunes 3 de junio de 1811, lunes 10 de junio de 1811, lunes 17 de junio de 1811, lunes 24 de junio de 1811, lunes 14 de mayo de 1812. (Biblioteca Nacional de México).

SEVERO MALDONADO, Francisco. *Nuevo pacto social propuesto a la nación española. Para su discusión en las próximas Córtes de 1822 y 1823*. Guadalajara, impreso en la oficina de doña Petra Manjarréz, año de 1821. (Ref. Biblioteca México).

- *Nuevo pacto social propuesto a la nación española*. Prol. de Jesús Silva Herzog, México, Bibliófilos Mexicanos, 1967. En esta publicación aparecen: *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac. Apuntes sobre un tratado de Confederación general entre todas las Repúblicas Americanas*. Cinco "Apéndices". (Ref. Biblioteca Nacional de México).
- *El Fanal del Imperio Mexicano* o *Miscelánea Política*. Estractada y redactada de las mejores fuentes por el autor del *Pacto social*, para inteligencia de esta obra, es decir de la única forma de gobierno, digna de los seres inteligentes y libres, México 15 de mayo de 1822, tomo I, México, en la nueva imprenta de L.L.H.H. Morán, año de 1822, segundo de la independencia.
- *El Fanal del Imperio Mexicano* o *Miscelánea Política* (el mismo título que el anterior) México 15 de septiembre de 1822, México, en la imprenta de L.L.H.H. Morán, calle de Donceles núm. 30, año de 1822, segundo de la independencia. Tomo II. (Contiene este tomo II: *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac. Nuevo pacto social propuesto a la nación española. El pacto social de los mexicanos*. Concluye este tomo II, firmado por F.S.M. (Francisco Severo Maldonado). México, marzo 21 de 1823, Imprenta del Supremo Gobierno. Biblioteca CONDUMEX.

COMPLEMENTARIA

CONNAUGHTON, Brian. *Ideología y sociedad en Guadalajara* (1788-1853). México, D. F., UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1992.

DÍAZ DE GAMARRA y Dávalos, J. B. *Elementos de filosofía moderna*. Presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro, México, D.F., UNAM, 1963. (Nueva Biblioteca Mexicana, 6).

MACHORRO NARVÁEZ, Paulino. *Un pensador jalisciense del primer tercio del siglo XIX.*

MONTESQUIEU, Carlos Luis de Secondat (Barón de la Brede). *Del espíritu de las leyes*. 9ª ed. Tr. Nicolás Esvanez. Estudio preliminar Daniel Moreno. México, Edit. Porrúa, 1992. (Colección "Sepan cuántos... ").

NORIEGA CANTÚ, Alfonso. *Las ideas políticas en las declaraciones de derechos de las Constituciones Políticas de México.* (1814-1917). México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1983.
- *Francisco Severo Maldonado. El precursor*. Advertencia preliminar, Alfonso Noriega. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1980.

ROUSSEAU, Juan Jacobo. *Contrato social*. 3a. ed., tr. Fernando de los Ríos Urruti, México, Espasa-Calpe Mexicana, S. A., 1977.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Primera reimpresión. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo. Estudio por Manuel García Pelayo. México, D.F., FCE, 1979.

TORRE VILLAR, Ernesto de la. *Biblioteca mexicana de Juan Eguiara y Eguren*. Ed. preparada por Ernesto de la Torre Villar. Pról. y versión española de Benjamín Fernández Valenzuela. Estudio preliminar, notas, apéndices, índices y coordinación general de Ernesto de la Torre Villar, con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda, 5 v. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1986.

VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio. *Bibliografía filosófica mexicana*. Estudio introductorio de Herón Pérez Martínez. Índices de Pilar González y Marcelo Sada, Guadalajara, Jal., Edit. Conexión Gráfica, S. A. de C. V., 1989.

II. DISCURSO LIBERAL Y CONSERVADOR

INTRODUCCIÓN

El liberalismo mexicano presenta, desde su comienzo, rasgos precisos, distintos del liberalismo europeo ya que la situación histórica, socio-política y económica en la que tiene lugar era también distinta. México era un país que acababa de salir de un colonialismo y que conservaba, muy a su pesar, todo un bagaje de contenidos coloniales y por lo tanto esencialmente tradicionalistas; en el que se daba fin, a raíz del movimiento de independencia, a formas de gobierno y de economía dominantes por siglos que por cultura, religiosidad e incluso por conformismo era muy difícil desembarazarse de ellas. Sin embargo se pretendía, es más se presentaba como instancia urgente, la formación de un nuevo estado careciendo de una experiencia y tradición histórica de gobierno independiente, conjugándose, en forma peligrosa, una colección de intereses políticos y económicos, distintas ideologías de grupos y principios que se adoptaban como rectores de situaciones emergentes.

En nuestro país existe y existía un elemento importantísimo: el indígena, al que el liberalismo mexicano hubo de enfrentar con todos los problemas inherentes y al que, por desgracia, lo juzgó y lo contempló, la mayoría de las veces, como una carga molesta y negativa social y económicamente hablando. Sin olvidar que, en ese entonces, nuestro liberalismo, mucho más agudamente que el europeo, vivió una realidad de continua polémica con la escolástica entre la que se encontraban personas con una gran preparación, recordemos a Díez de Sollano y Dávalos, a Munguía y otros.

Por otra parte el liberalismo mexicano surge en una tradición filosófica mexica despreciada, en cierto modo, por él mismo. ¿Hasta qué grado es justificable este desprecio?, ¿cuáles son los motivos que pueden explicarlos y quizá justificar este rechazo? Es necesario advertir que nos referimos al liberalismo mexicano comprendido entre 1820 a1845.

Realicemos un poco de historia: en el siglo XVIII, el gran siglo mexicano filosóficamente hablando, los jesuitas criollos Clavijero, Alegre, Abad, Castro, Maneiro, Fabri, Campoy, Cerdán, Márquez, Guevara y Basoazábal… adoptando en el discurso filosófico una posición ecléctica, se abrieron a diversos e importantes temas de la filosofía moderna. La filosofía de estos jesuitas presentaba, entre otros aspectos sumamente interesantes, una dirección humanística y política en dirección con la autoafirmación de lo mexicano. En el mismo siglo Benito Díaz de Gamarra de la orden del Oratorio fue, también, un importante introductor de la filosofía moderna en México. Paralela a esta escolástica "innovadora" estaba la escolástica tradicional cerrada a la modernidad. Como representantes de esta última podemos citar a Francisco Ignacio de Cígala, Mariano Coriche, Francisco de Acevedo y otros.

Es así como puede distinguirse dos discursos filosóficos al interior de la escolástica mexicana del siglo XVIII. Uno abierto a la modernidad que se denominaba, así mismo, "innovador" y "electivo"; el otro fiel a una tradición filosófico y político. Ambos confrontaron la tradición filosófica mexicana preliberal.

¿Cuál fue la posición de nuestros liberales ante dicha tradición? Lamentablemente ya fuera por ignorancia o prejuicio no se distinguió, la mayoría de las veces, entre escolástica decadente y aquella otra escolástica que había dado lugar al pensamiento innovador y moderno en México.

Nuestros liberales nunca mencionan a este movimiento innovador que se dio al interior de un sector de la escolástica mexicana, lo ignoran o bien no lo quieren reconocer en su afán por una ruptura definitiva con el pasado, aun cuando, a veces, pude descubrirse su influencia en sus escritos. Por ello nuestro liberalismo, puede decirse que en cierto modo, partió desde cero en cuanto a su relación con una tradición muy importante de pensamiento filosófico mexicano. Cierto que dicha tradición se presentaba, a momentos, confusa y ambigua. La propia escolástica tradicionalista había procurado borrar las huellas de aquel pensamiento innovador. Sin embargo, esta actitud de ignorar y criticar lo pasado sin atender a la oposición existente entre los dos discursos filosóficos dados, dañó en mucho al liberalismo mexicano en su desarrollo teórico.

Ahora bien, contra lo que se ha pensado y se piensa todavía, el discurso liberal mexicano presenta una reflexión filosófica con contenidos propios; es un pensamiento filosófico-político que puede calificarse, aunque parezca redundante, como "inmanentista". A nuestros liberales les preocupó, primordialmente, la situación concreta del hombre en lo social y político, el "aquí" y el "ahora". Sintieron la urgencia por resolver la situación precisa, concreta y esto dio como resultado el que presenten connotaciones filosóficas características, proponiéndose la búsqueda de una "identidad" necesaria de rescatar en una realidad sumamente compleja y angustiante en relación con la cual urgían soluciones inmediatas, quizá demasiado inmediatas. Como ejemplo pueden citarse a José Ma. Luis Mora en su constante preocupación por las funciones que debía desempeñar el "estado" y su "utopismo constitucionalista"; a Lorenzo de Zavala, por sus proyectos eminentemente sociales y a Ignacio Ramírez por su, también, visión "utópica" y su teoría sobre la "soberanía del pueblo".

En esta segunda edición se ha considerado oportuno agregar en este discurso a dos importantes autores, que son Vicente Rocafuerte y Lucas Alamán.

El primero, de origen ecuatoriano, se integra en este Discurso por su influencia en la conformación del pensamiento liberal mexicano.

Por su parte, Lucas Alamán fue el principal ideólogo del pensamiento conservador mexicano, y su influencia perduró por buena parte del siglo XIX siendo un autor imprescindible para comprender las ideas de sus contrapartes liberales como Mora y Zavala.

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

VICENTE ROCAFUERTE

La figura de Vicente Rocafuerte y Rodríguez de Bejarano ha dejado una huella interesante en la configuración política de América Latina. Originario de Guayaquil, Ecuador, Rocafuerte trascendió las barreras geográficas y se convirtió en uno de los principales personajes que pensaron, negociaron, escribieron y conformaron los primeros intentos de los rostros pre-independentistas e independientes de la América de habla hispana. En términos intelectuales ha sido reconocido como un precursor fundamental del liberalismo mexicano.[1]

Son dos las coyunturas que le permitieron al ecuatoriano insertarse en una posición tan estratégica: la formación ilustrada y las circunstancias políticas de América. Rocafuerte nace el 3 de mayo de 1783 y muere el 11 de mayo de 1843, en Perú. De esta forma, fue no sólo testigo sino protagonista del cambio político europeo y americano. A los seis años se encontraba en París y fue espectador inmediato de los hechos y de los ecos de la Revolución Francesa. Estas imágenes lo acompañaran el resto de su vida y se volverán una suerte de inspiración para su labor política en América: lo mismo en México, que en Perú o en Filadelfia; se trata, además, de una de las figuras más significativas de la génesis de la nación ecuatoriana. A continuación explicitaremos la importancia de dichas coyunturas pues, nos parece, que desde ellas es posible entender el método filosófico detrás de la propuesta de Rocafuerte.

En cuanto a su formación, Vicente Rocafuerte tuvo su primera educación en España, en el colegio de Nobles Americanos de Granada; más adelante, continuó su instrucción en el colegio de Saint-Germain, en Francia; ahí complementó su formación ilustrada con especial énfasis en los aspectos literarios y lingüísticos. Durante ese periodo conoció a la aristocracia francesa: Jerónimo Bonaparte –hermano de Napoleón I–, al Príncipe de Beauveau, a los sobrinos del mariscal J. Murat; años más tarde, estas relaciones facilitarían el acceso de Rocafuerte al mundo intelectual y político de la Francia napoleónica. Además, el amplio dominio del idioma español, del inglés y del francés le permitirían leer directamente lo mismo a Montesquieu que a Franklin.

En 1809 volvió a Ecuador para participar en la política local como alcalde de Guayaquil. Es conocida la relación que mantuvo con Simón Bolívar; sobre ella se ha especulado mucho.[2] En el *Epistolario* encontramos rastros de su amistad y, sobretodo, la visión compartida de una América de habla hispana unida.

[1]Reyes Heroles, Jesús., *El liberalismo mexicano*, México, FCE, Vol. I, 1988, p. 31 y ss.
[2]Gray, William H., "Bolívar's Conquest of Guayaquil", en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 27, No. 4 (Nov., 1947), p.605 y ss.

Fue diputado en las Cortes españolas en 1812. Durante ese periodo conoció los problemas jurídicos fundamentales de la Península y su impacto en nuestras tierras. Ahí entabló amistad con Miguel Ramos Arizpe. Al término de su gestión, regresó a América, específicamente a Filadelfia, en donde se relacionó con Servando Teresa de Mier y juntos prepararon la edición de la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas (1821).[3] La relación entre Fray Servando y Vicente Rocafuerte fue siempre solidaria; el ecuatoriano junto con José A. Torrens, encargado de los asuntos de México en Estados Unidos de Norte América, respaldaron la posición de Teresa de Mier, Noriega y Guerra frente a los ataques de William Harold, entre otros. Ahí mismo preparó el *Bosquejo ligerísimo de la revolución de México desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide* (1822). En esa obra, Rocafuerte se opone abiertamente al gobierno del nuevo emperador mexicano.[4]

En 1824 viajó a México en donde se ganó la confianza del primer presidente de México, Guadalupe Victoria; se nacionalizó mexicano para poder participar en la elaboración de la Constitución. Fue nombrado secretario de la legación en Londres. Ahí fundó el periódico *Ocios* en el que participaban liberales emigrados españoles. Continuó con esta actividad hasta que en 1833 se retiró a Ecuador y volvió a participar en la vida política de su patria; primero como diputado, después como jefe supremo y tras el derrocamiento del General Flores se convirtió en Presidente de la República Ecuatoriana (1835-1839). En 1843 se exilió a Lima desde donde criticó al régimen del General Flores en las famosas *Cartas al Ecuador*.

Estas experiencias aunadas a su educación ilustrada permitieron que Vicente Rocafuerte desarrollara una filosofía política que si bien es cierto se nutre de autores de diversas escuelas también es cierto que enfoca la situación americana y en relación a ella hace importantes aportaciones.[5] Rocafuerte es el autor que insistió más en retomar las ideas de los grandes pensadores americanos e incorporarlas a las nuevas

[3]Spell, Lota M., "The Mier Archives**",** en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 12, No. 3 (Aug., 1932), p. 363.

[4]"Al señor Iturbide le ocurrió lo que a algunos emperadores romanos; admirables en los principios de su gobierno y detestables después. Mucha cuenta le habría tenido morirse antes de entrar en su tercera época: habría conservado su gloria y buen nombre y la gratitud de todas las generaciones". Rocafuerte, Vicente., *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de Mégico, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Philadelphia, Impreso por Teracrouef y Naroajeb, 1822, p. 29.

[5]"Rocafuerte en 1822 y 1823 da claramente la orientación del liberalismo mexicano. En él ya no presenciamos el intento de conciliar el jusnaturalismo racionalista con la ortodoxia católica ni el afán por fundar las necesidades de los países americanos, en la antigua legislación española. Las fuentes de Rocafuerte son puramente liberales y consisten en: 1º el liberalismo francés predoctrinario y posteriormente doctrinario; 2º La revolución Norteamericana y su literatura motivadora o derivada; 3º Las cortes de Cádiz y sus desprendimientos; 4º La restauración de la Constitución de Cádiz y sus efectos". (Reyes Heroles, Jesús., *El liberalismo mexicano*, México, FCE, Vol. I, 1988, p. 35).

experiencias sociales del continente.[6] Por ello, el método en las obras de Rocafuerte tiene dos momentos: primero, la exposición y articulación de los conceptos que sostienen la estructura política; segundo, la exposición y el análisis de los momentos históricos de los países sobre las conclusiones del primer apartado. El primer momento se nutre de autores ilustrados y liberales. El segundo de la experiencia y el conocimiento histórico del autor.

Así, la biografía intelectual de Vicente Rocafuerte conjunta la tradición hispanoamericana; la formación española y francesa; la experiencia sajona –americana e inglesa– en la participación intelectual y política directa en México y en Ecuador, con una visión americanista liberal.

No es poca la influencia que Rocafuerte tiene tanto de los hechos políticos norteamericanos como de los autores. Rocafuerte piensa que en Estados Unidos de Norte América es "el asilo de los oprimidos y un bastión de la libertad".[7] Piensa que es el paraíso de la libertad, la democracia, la paz y la justicia. Sin decirlo contundentemente, Rocafuerte desearía que Hispanoamérica tuviera la estructura y los resultados políticos de los norteamericanos.[8] Sin embargo, la propuesta de Rocafuerte no sugiere simplemente la asimilación completa del sistema norteamericano; más bien, el autor encuentra una línea discursiva propia del continente. Lo denomina colombiano porque: "colombiano porque Washington se sitúa en el distrito de Colombia –Columbia– y en honor a Santa Fe de Bogotá. Y en honor a Colón".[9]

Por lo anterior, su educación y las circunstancias políticas, es posible sostener que el pensamiento de Vicente Rocafuerte contribuyó fuertemente en la formación del liberalismo mexicano. Su producción intelectual no se limitó a los problemas específicos ecuatorianos, al contrario; Rocafuerte busca soluciones políticas a los problemas comunes del continente: la construcción de la identidad, los límites del poder, el paradigma de gobierno. De esta forma, su obra refleja un marcado espíritu americanista y no se constriñe a problemas históricos locales sino que toca tanto los

[6]A manera de ejemplo, *Cartas de un americano* inicia con una cita de Alexander Hamilton: "el derecho de todas las naciones a autogobernarse". Rocafuerte, Vicente., *Cartas de un americano: Sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos*, Londres, Impresa española de M. Calero, 1826, p. 11. También cita a Jefferson a propósito de los límites del poder político. Rocafuerte, Vicente., *Cartas de un americano: Sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos*, Londres, Impresa española de M. Calero, 1826, p. 21.

[7]Rocafuerte, Vicente., *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre,* Philadelphia, Impresor D. Huntington, 1822, p. 11.

[8]"Estas ideas que parecieron tan ilusorias, tan erróneas y tan arriesgadas cuando se publicaron han recibido ya la sanción del tiempo y han pasado por el crisol de medio siglo de experiencia". *Idem.*

[9]El autor encuentra que la línea histórica y política del continente está marcada por tres grandes nombres: Colón, Washington y Bolívar. Rocafuerte, Vicente., *Ensayo político: El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo, es el que mas conviene á la América Independiente,* Nueva York, Impreso por A. Paul, 1823, p. 7.

elementos fundamentales de la filosofía política como los aspectos históricos de Hispanoamérica en el periodo independentista. De esta forma, encontramos los temas fundamentales desde las primeras páginas de su producción: su inquebrantable compromiso con la libertad –ya política, ya religiosa, ya económica– con un sistema de gobierno republicano, popular, electivo y representativo que conjugue las propuestas de la filosofía política de sus tiempos con la realidad americana. La prosperidad de los pueblos es el elemento integrador de su esquema político.

No hay que dejar de mencionar que en sus textos alude constantemente a referentes históricos clásicos no para seguirlos o alabarlos sino para marcar las diferencias con las nuevas posturas políticas. Al parecer, Rocafuerte ve en América una nueva oportunidad para plantear formas de gobierno que se ajusten a los ideales ilustrados.

En ese sentido, el espectro de autores y fuentes que utiliza Rocafuerte es amplio: lo mismo está Bartolomé de las Casas que Rousseau, Montesquieu, Hamilton, Adams o Madisson.[10] Tiene especial importancia la influencia de Thomas Paine cuyos textos traduce e incorpora en la edición de sus obras.

La obra de Vicente Rocafuerte cuenta con un hilo conductor que la guía de inicio a fin. Vale la pena señalar que fue un autor de una producción mediana pero con fuertes ecos internacionales. Sus libros lo mismo se publicaban en Estados Unidos de Norte América o Londres que México o Perú. Estamos frente a la obra de un pensador liberal pues, en su opinión, los únicos fines del gobierno son: asegurar la independencia de la nación, conservar la paz interior y exterior, proteger la libertad individual, arreglar las relaciones mercantiles internas y externas y fomentar los manantiales de prosperidad pública.[11] En otros términos, el gobernante debe defender la libertad religiosa, la libertad económica y la libertad política de los ciudadanos: "la libertad política, la libertad religiosa y la libertad mercantil son los tres elementos de la moderna civilización, y forman la base de la columna que sostiene al Genio de la gloria nacional, bajo cuyos auspicios gozan los pueblos de paz, virtud, industria, comercio, y prosperidad".[12] Este es, precisamente, el esquema que utilizaremos para

[10]A manera de ejemplo: "Qué feliz ocasión se le presentaba para haberse constituido bajos los principios mas estensos de las teorías del liberalismo descubiertas explicadas y desarrolladas por Montesquieu, Mably, Benjamín Constant, Franklin y Madisson". Rocafuerte, Vicente., *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de Mégico, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Philadelphia, Impreso por Teracrouef y Naroajeb, 1822, p. viii.

[11]"Para que la federación republicana produzca los buenos efectos que se deseen basta: primero, que los medios estipulados respondan a los fines que se hayan fijado sus promotores; segundo, que el gobierno tenga el poder necesario para su desempeño, con el menor sacrificio posible de los derechos de los federados. Y, tercero, que los encargados de llevar a efecto los planes de la federación lo hagan con entera conformidad a sus deseos". Rocafuerte, Vicente., *Cartas de un americano: Sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos*, Londres, Impresa española de M. Calero, 1826, p. 57.

[12]Rocafuerte, Vicente., *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México, Impr. de M. Rivera a cargo de T. Uribe, 1831, p. 5.

desarrollar su propuesta. Para ello, seguiremos cinco obras del autor: *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre* (1822)*; Bosquejo ligerísimo de la Revolución de Mégico, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide* (1822)*; Ensayo político: El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo, es el que mas conviene á la América Independiente* (1823)*; Cartas de un americano: Sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos* (1826); y, finalmente, *Ensayo sobre tolerancia religiosa* (1831).

La libertad política

Rocafuerte entiende a la sociedad natural como: "un estado de guerra en el que reina el derecho del más fuerte, en el que predomina el orgullo y la crueldad y en donde la pasión siempre avasalla y sacrifica a la justicia*"*.[13] Por ello es necesaria la política entendida como: "el arte de bien gobernar a los pueblos y hacerlos felices".[14] Así, es necesario que la soberanía descanse en la teoría democrática representativa.[15] De esta forma, el punto de partida de la argumentación es el derecho de toda nación a gobernarse a sí misma. Rocafuerte respalda la facticidad de las Independencias americanas y, por otro lado, autoriza su argumento aludiendo a la Convención de Filadelfia en donde Washington, Franklin y Hamilton partieron de esta premisa para validar su postura frente a Inglaterra.

De esta forma, siguiendo la línea del discurso de posesión de Thomas Jefferson, sostiene que los pueblos de Hispanoamérica deben buscar: "un gobierno que impidiendo a los hombres el perjudicarse los unos a los otros, les deja en plena libertad para ejercer su industria y para gozar del fruto de su trabajo, sin arrancar de la boca del hombre el pan que ha ganado con su sudor".[16] Lo anterior habría de llevarse a cabo mediante un gobierno republicano. Esta idea la desarrollará exhaustivamente en el *Ensayo político*.

Rocafuerte defiende una postura federalista unitaria consolidada que se apoya en los principios más tradicionales de la política europea. Propone al federalismo y

[13]*Ibid.*, p. 9.

[14]Rocafuerte, Vicente., *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de Mégico, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Philadelphia, Impreso por Teracrouef y Naroajeb, 1822, p. 30.

[15]"Todos los hombres han nacido iguales. Dios les ha concedido derechos imprescriptibles e inajenables. Y estos son: el derecho de vida, el derecho de libertad y el derecho de promover su felicidad. Todos los gobiernos se han establecido para asegurar estos derechos; los gobernantes no tienen por sí ningún poder ni gozan de mayor autoridad que la que buenamente les quieran conceder los gobernados. Siempre y cuando exista una forma de gobierno destructora de estos principios, tiene el pueblo el derecho de alterarla, mudarla, abolirla y organizar sus poderes políticos del modo que crea más conveniente para afianzar su seguridad y conseguir su prosperidad*"*. Rocafuerte, Vicente., *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre,* Philadelphia, Impresor D. Huntington, 1822, p. 2.

[16]Rocafuerte, Vicente., *Cartas de un americano: Sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos*, Londres, Impresa española de M. Calero, 1826, p. 21.

menciona los casos de Washington, México y Guatemala como ejemplos americanos de vanguardia política. De esta forma, busca dar nuevas razones de convicción a favor del federalismo.

Además, continúa Rocafuerte, "todas las nuevas naciones de las Américas eligieron el sistema republicano –frente a la monarquía, la oligarquía o la aristocracia– para gobernarse".[17] Sin embargo, el sistema republicano puede ejercerse, al menos, en dos modos: el federal o el unitario consolidado. De esta forma, el autor se pregunta: "¿El federativo opone obstáculos al logro de la libertad y de la prosperidad de los pueblos que le han abrazado? ¿El central unitario desempeña con mas presteza y seguridad estos objetos?"[18]

Rocafuerte, como hemos dicho, parte de dos tradiciones. Por ello, explica lo que entiende por federalismo, siguiendo a Hamilton y a Montesquieu. El primero, define al federalismo como reuniones de sociedades de uno o más estados en uno solo.[19] El segundo, entiende que la forma del gobierno federal resulta del convenio de algunos pequeños estados, de hacerse parte de otros más grandes: "Es una especie de aligación de sociedades, que forman una sola capaz de recibir aumentos por medio de la agregación de otras nuevas, hasta afirmar la seguridad de todo el cuerpo social. Reúne en sí las ventajas del gobierno republicano, con toda la fuerza exterior del monárquico".[20] Así, el autor encuentra en la unidad de varios estados la posibilidad de la conformación de una nación que genere mayor prosperidad para sus ciudadanos y, al mismo tiempo, pueda mantener una política exterior sólida.

Inmediatamente, distingue entre el republicanismo clásico y el republicanismo moderno. El primero descansaba sobre el sistema democrático mientras que, el segundo, opera sobre la idea de representación.[21] Rocafuerte admite la superioridad de éste último pues mediante la división de poderes se pulveriza la concentración del poder y se esquivan varios de los problemas pues: "¿Cómo se confiarán al poder supremo las facultades que dimanan de la soberanía necesarias para obtener los grandiosos objetos que los hombres se proponen al reunirse en sociedad, sin despojar a los pueblos de todo el lleno de la que en ellos reside esencialmente?"[22] La federación, por su parte, busca combinar el ejercicio de la soberanía de tal modo que los tres poderes queden sujetos al poder del pueblo. El modo de realizarlo es mediante la adecuación de medios, fines y deseos; es decir, prudentemente.[23]

[17] *Ibid*., p. 4.

[18] *Idem.*

[19] "Reuniones de sociedades o asociaciones de uno o más estados en uno solo"., *Ibid*., p. 8

[20] *Ibid*., p. 11.

[21] "Las que llamamos repúblicas griegas y romanas eran democracias y las repúblicas actuales son verdaderas repúblicas". *Idem*.

[22] *Ibid*., p. 18.

[23] "Para que la federación republicana produzca los buenos efectos que se deseen basta: primero, que los medios estipulados respondan a los fines que se hayan fijado sus promotores; segundo, que el gobierno tenga el poder necesario para su desempeño, con el menor sacrificio posible de los derechos de los federados.

"El sistema colombiano, popular, electivo y representativo es el único que puede fijar en América el verdadero equilibrio político, que contrariando las ridículas máximas del dogma de legitimidad Europea asegure a esta preciosa parte del globo el primer rango en el mundo civilizado; haciendo que por sus principios liberales llegue a ser el asilo de la virtud, la bienhechora de la especie humana, la promotora de la felicidad universal, y la verdadera patria de la filosofía, de la tolerancia religiosa y de la libertad política".[24] Es decir, lo que Rocafuerte propone es un sistema republicano, federalista y liberal; la combinación resulta de suyo complicada; sin embargo, el autor no encuentra contradicción alguna en ellos pues piensa, además, que este ha sido el modelo utilizado en Washington. De esta forma, el autor propone como fin de la convivencia política la convivencia pacífica y la generación de prosperidad personal y nacional; todo ello en un ambiente de máximo respeto a las libertades personales incluida, especialmente, la libertad religiosa.[25]

En ese sentido, Rocafuerte prefiere un republicanismo moderno –basado en la representación–, federalista –con un gobierno central– que mediante la democracia procure la máxima libertad posible tanto a los ciudadanos como a los estados miembros de la federación.

La propuesta no deja de ser interesante y recuerda, en varios sentidos, al sistema que de facto ocurrió en los Estados Unidos de Norteamérica. Rocafuerte insiste en que la separación de los poderes es la única vía que evita los excesos en el ejercicio del poder. Así, enumera las funciones del Presidente, del Senado y del Congreso.

La libertad religiosa

Una de las principales preocupaciones que aparecen en toda la obra de Rocafuerte es el asunto de la tolerancia religiosa como expresión de la libertad de conciencia.[26] Para el autor, el verdadero equilibrio político se encuentra sostenido por los

Y, tercero, que los encargados de llevar a efecto los planes de la federación lo hagan con entera conformidad a sus deseos". *Ibid*., p. 57.

[24]Rocafuerte, Vicente., *Ensayo político: El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo, es el que mas conviene á la América Independiente,* Nueva York, Impreso por A. Paul, 1823, p. 6.

[25]"El único derecho legal es el de ser respetado en el pacífico ejercicio de la libertad; el único deber (se entiende en el orden civil) es el de respetar la libertad de los otros: esto es lo que se llama justicia; su objeto es el de mantener y conservar el equilibrio de la recíproca libertad". Rocafuerte, Vicente., *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México, Impr. de M. Rivera a cargo de T. Uribe, 1831, p. 9-10.

[26]"La libertad de conciencia, signo característico de la sabiduría de nuestro siglo, compañera inseparable de la libertad política, ha triunfado de las guerras funestas que le ha suscitado el orgullo impotente de algunos decrépitos monarcas del Vaticano". Rocafuerte, Vicente., *Ensayo político: El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo, es el que mas conviene á la América Independiente,* Nueva York, Impreso por A. Paul, 1823, p. 31.

principios liberales de tolerancia religiosa y libertad política. Así, para Rocafuerte: "La religión se ocupa de los intereses del cielo; la política de los de la tierra. Ambas deben ser independientes y entre ellas debe haber tanta distancia como la que separa el firmamento del globo terráqueo*"*.[27] Rocafuerte se inserta en la tradición política moderna que separa el poder político del poder religioso. El argumento es simple: cada una tiene un objeto propio distinto de la otra. Confundirlas no sólo es un error práctico sino, sobretodo, un error intelectual con consecuencias políticas tan altas que mermarían el equilibro de la república.

Piensa, además, que el mejor modo de mediar el poder político con el poder religioso es mediante la tolerancia religiosa. Es decir, negando a las creencias religiosas una existencia civil privilegiada: "Porque el gobierno deja en libertad los pensamientos y en absoluta franqueza a los hombres para que tributen a Dios sus oraciones, por no vulnerar el derecho que tienen todos de adorarle según su conciencia".[28] Con ello, garantizaría el principio republicano de la igualdad de todos los hombres frente a la ley. Dicha posición iba en contra de la Constitución vigente.

Así, mediante un discurso retórico Rocafuerte quiere preparar el ambiente para que las formas de gobierno de las nuevas naciones americanas se alejen de la superstición de las religiones y se creen las condiciones para un estado laico. El autor no presenta, en ningún sentido, un franco enfrentamiento con las creencias religiosas personales; la batalla de Rocafuerte no se dirige hacia el ateísmo.[29] Más bien, el autor encuentra que en términos de gobierno es más benéfico mantener distancia de las diversas formas religiosas, es decir, la separación de las leyes respecto de la fe. Sostiene lo anterior por dos razones, la primera: el absoluto respeto a la libertad personal de todos los miembros del estado; la segunda, porque en las acciones políticas debe regir la razón como criterio y método en la toma de decisiones. El poder debe representar los intereses de todos los miembros de la sociedad, al margen de la fe que cada uno tenga. Esto se logra solamente mediante un discurso racional que busque acuerdo entre las voluntades y las distintas creencias religiosas.

Rocafuerte establece un orden inverso entre el mundo europeo y el mundo americano que se ha desarrollado en sentidos opuestos. Específicamente, en el tema de la libertad de conciencia a la libertad política sostiene que en América ocurrió de forma inversa a la Europea: de lo público a lo privado. Es decir, de la libertad política a la tolerancia religiosa. Los pueblos americanos primero tuvieron que independizarse de

[27]Rocafuerte Vicente., *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México, Impr. de M. Rivera a cargo de T. Uribe, 1831, p. 6.

[28]Rocafuerte, Vicente., *Cartas de un americano: Sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos*, Londres, Impresa española de M. Calero, 1826, p. 73.

[29]"La esencia del cristianismo es republicana y por lo mismo es la religión que más conviene a los pueblos modernos". Rocafuerte, Vicente., *Ensayo político: El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo, es el que mas conviene á la América Independiente,* Nueva York, Impreso por A. Paul, 1823, p. 29.

las monarquías europeas –libertad política– y, entonces, fue que apareció el tema de la libertad religiosa.[30]

El *Ensayo sobre la Tolerancia Religiosa* recuerda constantemente, la teoría de los tres estados de Augusto Comte. Sin embargo, las fechas de publicación entre las obras no se corresponden. Probablemente, se trate de ideas que estaban en el ambiente francés post-enciclopédico y a autores del socialismo utópico que Rocafuerte conocía muy bien. Para Rocafuerte, el estado positivo de la civilización es el que huye de la superstición, fanatismo, del despotismo y la tiranía; de esta forma, el estadio de civilización se corresponde con el liberalismo y la tolerancia religiosa: "La independencia mutua del estado y de la religión contribuye a mejorar la moral pública y a facilitar la prosperidad social; se adapta admirablemente a la organización física y moral del hombre y subministra al mismo cristianismo una prueba de la sublimidad de su origen". [31]

Respecto de la idea de Dios manifiesta una posición de religión natural: "El Dios de la humanidad no está concentrado en la tierra ni separado de ella; todo lo abraza; su divino soplo reanima, vivifica y alegra el universo entero. Un dios sin mundo no existiría para el hombre: un mundo sin Dios sería un enigma inexplicable para su pensamiento y un tremendo peso para su corazón".[32] De esta forma, la visión política de Rocafuerte permite el libre tránsito de cualquier religión dentro del estado republicano. No prohíbe ningún modo de fe; tampoco beneficia alguno.

Finalmente, señala la relación que hay entre la prosperidad económica y la fe religiosa. Para el autor, como para Tocqueville o Weber, hay ciertos modos religiosos que propician el trabajo y mejoran la economía de los Estados; hay, además, otros modos que entorpecen la prosperidad social. Específicamente, Rocafuerte sostiene que los países protestantes son más ricos porque trabajan más pues su sistema de valores religiosos promueve el esfuerzo, el trabajo y censuran la pérdida de tiempo.[33]

Libertad económica

El tercer y último factor que articula la propuesta política de Rocafuerte es el de la libertad económica. Se trata de un tema fundamental pues el autor la vincula con la riqueza, virtud fundamental del nuevo modelo colombiano. Así, sostiene que "Antiguamente la pobreza era el primer grado de virtud, la única que conducía a la gloria

[30]Algunos autores han visto cierta relación entre Rocafuerte y Juárez. A manera de ejemplo: CAJICA, M. *Juárez y la libertad de conciencia en México. Ensayo sobre la tolerancia religiosa, por Vicente Rocafuerte y sus refutaciones*, Cajica, 1972, 455 p.

[31]Rocafuerte, Vicente., *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México, Impr. de M. Rivera a cargo de T. Uribe, 1831, p. 6.

[32]*Ibid*., p. 12.

[33]A propósito de la celebración del domingo… "los católicos pierden un tiempo muy precioso que los protestantes saben aprovechar". *Ibid*., p. 32.

y grandeza. Hoy es todo lo opuesto, la riqueza es el verdadero fundamento de la prosperidad nacional". [34] De esta forma, supera ciertas visiones católicas que desdeñaban la importancia y el protagonismo del elemento económico en la estructura de los estados e insiste en colocarla como un constitutivo primordial en su propuesta política.

De hecho, para el autor la diferencia entre un sistema político y otro descansa no sólo en el sujeto o grupo que ejerce el poder sino, sobretodo, en quién es el beneficiario último del trabajo producido en dicho estado. De esta forma sostiene que: "en las Monarquías todos trabajan para una familia; en las Repúblicas nadie trabaja para otros…*"*[35]

Bajo este supuesto se entiende la animadversión del autor hacia la figura de Agustín de Iturbide; no se trataba de un asunto personal o de enfoque político. Rocafuerte rechaza la figura imperial pues es un retroceso al antiguo régimen que violentaba lo más propiamente humano: las libertades.

Como ya ha dicho en otras obras, para preservar la paz es necesario que los pueblos tengan prosperidad pues con ello se garantiza tanto la estabilidad interna como las relaciones de equidad entre las otras naciones. El mejor modo, piensa Rocafuerte, para lograr esto es mediante la colaboración de los individuos fundamentado en la libertad.

Para conseguir lo anterior, el autor parte del dominio de la naturaleza por medio de la inteligencia humana. El hombre expuesto a los avatares del mundo sólo puede sobrevivir porque entiende los fenómenos y los domina. Así nacieron las ciencias matemáticas y las ciencias físicas que son: "una conquista de la inteligencia humana sobre los secretos de la naturaleza. La industria es una conquista de la libertad sobre las fuerzas de esta misma naturaleza*"*.[36]

De esta forma, el valor de las cosas descansa en la libertad que ha sido introducida por la inteligencia humana; de esta forma, las cosas son un simulacro de libertad y de inteligencia cuyo valor ha sido comunicado mediante el trabajo por el hombre; "la economía política explica como de estas acumulaciones nacen las riquezas, se aumentan, progresan y resultan las maravillas, de la industria que están íntimamente ligadas con las ciencias exactas".[37] Así, la inteligencia domina a la naturaleza y crea objetos con un valor de pago establecido por el trabajo que permitió la transforma-

[34]Rocafuerte, Vicente., *Ensayo político: El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo, es el que mas conviene á la América Independiente*, Nueva York, Impreso por A. Paul, 1823, p. 15.

[35]*Ibid*., p. p. 17.

[36]Rocafuerte, Vicente., *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México, Impr. de M. Rivera a cargo de T. Uribe, 1831, p. 6.

[37]Rocafuerte, Vicente., *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre,* Philadelphia, Impresor D. Huntington, 1822, p. 7-8.

ción de estado. La acumulación de dicha transformación es lo que llamamos riqueza. Para efectos políticos, son más felices –porque son más libres– las naciones ricas.[38] Por ello, la política debe favorecer las condiciones para la prosperidad tanto de los ciudadanos como del estado mismo.

Rocafuerte piensa que el modo de realizar esto es mediante el espíritu mercantil que dibuja de la siguiente manera: "El espíritu mercantil es enemigo de privilegios, de monopolios, de compañías reales y de realismos. El comercio es el compañero inseparable de la libertad y de la riqueza nacional; sólo puede existir bajo los auspicios de los gobiernos liberales, como lo comprueba la historia mercantil de Holanda, de las ciudades Anseáticas, de los Estados Unidos de Norte América, de la Inglaterra y de las ciudades de Génova y Venecia".[39] Así, el libre comercio intentaría disminuir las diferencias económicas entre los hombres facilitando el ejercicio de la libertad. El sistema colombiano partiría de la igualdad de oportunidades económicas –desechando los privilegios de la nobleza o de los monopolios– para buscar que los ciudadanos inicien sus transacciones bajo la guía de la ley y el presupuesto de la igualdad. Sin embargo, Rocafuerte no se conforma con la utilidad sino que incorpora a la justicia como un elemento fundamental en la dinámica de la economía política.[40] Por ello, el Estado es la justicia constituida que tiene la capacidad de ejercer la fuerza tanto para preservar la justicia como para castigar la injusticia. De esta forma, el autor cierra el círculo de la argumentación política y afirma que: "El único derecho legal es el de ser respetado en el pacífico ejercicio de la libertad; el único deber (se entiende en el orden civil) es el de respetar la libertad de los otros: esto es lo que se llama justicia; su objeto es el de mantener y conservar el equilibrio de la recíproca libertad". [41] Así se supera la sociedad natural de violencia y la convivencia bajo el esquema liberal puede garantizar la libertad –en sus tres modos– de los ciudadanos.

Valeria López Vela

[38]"Desde el descubrimiento de la América, fecundísima en oro y plata, el espíritu del comercio y los progresos de la navegación y geografía han elevado a Inglaterra al grado de prosperidad y opulencia en que se haya. Estas mismas causas han ido insensiblemente perfeccionando sus instituciones y fijando con más claridad las bases de su libertad; es en el día la nación más rica de Europa, la mejor gobernada y la menos infeliz". *Ibid*., p. 23.

[39]*Ibid*., p. 17. La liga económica de las ciudades anseáticas incluía a Suavia, Baviera, Bale, Augsburgo, Nuremberg, Ratisbona y algunas regiones de Rusia, Suecia y Dinamarca.

[40]Rocafuerte, Vicente., *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México, Impr. de M. Rivera a cargo de T. Uribe, 1831, p. 8.

[41]*Ibid*., p. 10.

LORENZO DE ZAVALA

Lorenzo de Zavala (1788-1836), nació en Yucatán, México.[1] Realizó sus primeros estudios en el Seminario Conciliar de San Ildefonso en la ciudad de Mérida, dominada entonces dicha casa, por las ideas escolásticas que mostrando su decadencia, se oponían a la aceptación de la filosofía moderna.

En esos momentos de crisis intelectual un distinguido yucateco, don Pablo Moreno, abrió una escuela, el 20 de abril de 1802 en la que se ponían al alcance de los jóvenes los contenidos más esenciales de la filosofía moderna. Zavala asistió a ella, así como otros compañeros suyos entre los que puede nombrarse a Andrés Quintana Roo.[2]

Más tarde Zavala estudió teología en el Seminario aún cuando no siguió la carrera del sacerdocio. Aprendió francés por propia iniciativa llegando a ser uno de los políticos más preparados, intelectualmente, de su tiempo.

Por esa época el presbítero yucateco Vicente Velázquez fundó y promovió la "Asociación Sanjuanista"[3] que reunía a partidarios de la independencia de México; Zavala fue uno de los más entusiastas "sanjuanistas". Fundó tres periódicos que divulgaban las ideas del pensamiento liberal independentista en México, entre ellos *El redactor* y *el filósofo*.[4]

---

[1]En relación con el lugar de su nacimiento existen distintas versiones. El *Diccionario Porrúa, Historia, biografía y geografía de México*. V. II, señala que nació en Conkal, Yucatán. Andrés Lira en su *Antología espejo de discordias. Lorenzo de Zavala, José María Luis Mora, Lucas Alamán*, da también como lugar de nacimiento del político yucateco, Conkal. Por otra parte Justo Sierra O´Reilly en su *Noticia sobre la vida y escritos de Lorenzo de Zavala,* publicada en México en 1846, afirma que Zavala nació en Mérida, Yucatán.

[2]Zavala, años más tarde, en su *Ensayo histórico de las revoluciones en México*, cap. II, se refiere a esta época de estudios con Pablo Moreno: "No debo omitir aquí, en obsequio de un hombre inmortal en los anales de Yucatán, el nombre de Don Pablo Moreno, maestro de filosofía en Mérida de Yucatán, el primero que se atrevió a introducir la duda sobre las doctrinas más respetadas por el fanatismo y que, a beneficio de sus esfuerzos únicos, pudo sobreponerse a todos sus contemporáneos, enseñando los principios de una filosofía luminosa y abriendo brecha, en medio de tinieblas espesas, a *las verdades útiles* que han hecho después prodigiosos progresos en toda la Nueva España. ¡Qué fuerza de espíritu y cuanta constancia no era necesaria para elevarse a tanta altura, rodeado de tantos obstáculos! Su voz se hizo escuchar en medio de un desierto de ideas y de principios".

El subrayado es nuestro, con el fin de hacer resaltar la idea de "utilidad" al interior del pensamiento de Zavala. Páginas más adelante volveremos sobre ello.

[3]Llamada así por ser él el capellán de la Ermita de San Juan.

[4]Alrededor de 1812, José Matías Quintana publicó *Clamores de la fidelidad americana contra la opresión* en el que se defendían los ideales independentistas y se atacaba a las autoridades esañolas.

En el año de 1814 fue elegido, Zavala, diputado a las Cortes de Cádiz, pero estas, como es sabido, por los problemas políticos que vivía España, no llegaron a reunirse.

Los "sanjuanistas" fundaron una casa de estudios donde se enseñaba la gramática española, el latín, la filosofía moderna y algunas nociones de derecho constitucional. La fundación de los "sanjuanistas" se convirtió pronto en un centro donde concurría la juventud ávida de conocer las nuevas teorías filosóficas y sociales. Sin embargo no tardó en actuar, contra ellos, la reacción conservadora hispanista. Los "sanjuanistas" fueron perseguidos y tomados presos los principales, entre ellos Lorenzo de Zavala que fue enviado a la fortaleza y prisión de San Juan de Ulúa. En sus años de prisión Zavala se dedicó a estudiar el idioma inglés y la ciencia médica. Pasando tres años fue puesto en libertad regresando a Yucatán. Fundó el periódico *El Hispano-Americano* y reorganizó la "Asociación de San Juan".

Viajó a España y Francia promoviendo el reconocimiento de dichos países a la independencia de México.

En 1822 fue elegido diputado al Primer Congreso Constituyente, Zavala había dado su voto de reconocimiento a Iturbide.[5]

En ese año se descubrió una conspiración republicana en la que se encontraban complicados Don Miguel Santa María, el Padre Mier y otros republicanos. Iturbide mandó detener a varios diputados. Lorenzo Zavala protestó por este acto represivo y fue cuando publicó su traducción del *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad*, de Daunou, publicado en París en 1822 y en México en 1823.

El 25 de septiembre presentó un "Proyecto de reforma del Congreso". El 31 de octubre de 1822 Iturbide disolvió el Congreso, formando la Junta Nacional Instituyente. El 7 de marzo de 1823 reinstaló el Congreso, sin embargo los diputados liberales guardaban ciertos resentimientos. Iturbide presentó su abdicación el 19 de marzo del mismo año. En abril se declaró sin vigencia su coronación.[6]

Después de la caída de Iturbide los liberales mexicanos se dividieron en centralistas y federalistas, afiliándose los conservadores al grupo centralista. Zavala fue siempre un federalista. Fundó, entre otros diarios, de franca tendencia federalista *El Águila Mexicana.*

[5]Zavala antes de asistir al Congreso "había circulado a varios ayuntamientos una nota proponiéndoles tres cuestiones de suma importancia. La primera fue ¿qué forma de gobierno debería sostenerse en el Congreso? Segunda: en caso de ser monárquico, ¿qué familia sería mejor para gobernar? Tercero: ¿si se debía pedir y sancionar la tolerancia religiosa? Por toda contestación recibió la de someterse estrechamente al Plan de Iguala". Justo Sierra O´Reilly *Noticias sobre la vida y escritos de Lorenzo de Zavala.* p.8.

[6]Iturbide salió de México hacia Europa. El 11 de mayo de 1823 partió de Veracruz, en la fragata inglesa "Rawllins" rumbo a Liorna, Italia. El 3 de abril de 1824 el Congreso declaró a Iturbide traidor a la patria. Sin embargo sus partidarios le propusieron que regresara a México y formara un gobierno monárquico. Accedió a ello. Al llegar a tierras mexicanas fue reconocido por las tropas del general De la Garza quien lo tomó prisionero. El fusilamiento de Iturbide se llevó a cabo el 19 de julio de 1824, en Padilla (Tamps.).

De nuevo fue elegido diputado por Yucatán al Congreso. El 4 de octubre de 1824 se promulgó la *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos* en el cual se establecía el gobierno republicano representativo, popular y federal, sin embargo en ella seguía presentándose la intolerancia religiosa. Zavala juró la nueva Constitución.

El estado de Yucatán lo nombró el 20 de octubre del mismo año senador al primer Congreso Constitucional.

Paralelamente a estos actos surgió en México la lucha entre dos logias masónicas: la de los escoceses y la de los yorkinos. Al parecer, Zavala, bajo la dirección de Poinsett, representante de Estados Unidos en México, organizó las logias yorkinas, formando también el "partido popular" de ideología opuesta al "partido de la oligarquía" así como también al "partido del progreso" de José Ma. Luis Mora.[7]

El primer triunfo de los yorkinos sobre los escoceses consistió en el nombramiento de Zavala como gobernador del Estado libre de México.[8]

Por otra parte a propósito de la lucha por la presidencia de la República entre Vicente Guerrero y Gómez Pedraza y aun cuando ganó la candidatura este último, se provocaron varios sucesos violentos, en ellos tomó parte Zavala quien siendo gobernador del estado de México vino a la capital a apoyar a los sublevados de la Acordada, contra Gómez Pedraza.

Resulto vencedor Vicente Guerrero el cual llamó a Zavala para que ocupara el cargo de ministro de Hacienda.

En 1829 en Campeche y Mérida se da una lucha a favor del centralismo. El presidente Guerrero envía a Zavala con la tarea de disuadir a los pronunciados. Zavala no es escuchado, se le amenaza y tiene que regresar a Veracruz donde se le informa que en la capital de México había tenido lugar un pronunciamiento provocado por el poder de los "escoceses". Al llegar a la capital es detenido, recobrado su libertad en pocos días.

[7]Según opinión de Justo Sierra O´Reilly en su *Noticia sobre la vida y escritos de Lorenzo de Zavala* fue "el cura don José María Alpuche e Infante quien para oponerse a las marcadas tendencias de la sociedad escocesa, formó el proyecto de crear otra bajo el rito de los antiguos masones de York… Apoyáronle Zavala, el coronel Mejía, el ministro Esteva, don Miguel Ramos Arizpe y sobre todo el jefe del gobierno don Guadalupe Victoria"p.214.

Esta misma versión ofrece Zavala en su *Ensayo histórico de las revoluciones en México:* "En el mes de septiembre de este año de 1825 don José Ma. Alpuche e Infante, cura de una parroquia del estado de Tabasco y senador por el mismo estado, formó el proyecto de crear una sociedad de fracmasones bajo el rito de los antiguos masones de York… El ministro Esteva que necesitaba un apoyo artificial para mantenerse en el ministerio abrazó con ardor la concepción de Alpuche… La formación de las logias yorkinas fue, en verdad, un suceso muy importante. El partido popular se encontró organizado y se sobrepuso en poco tiempo al partido escocés… Las elecciones, los proyectos de ley, las resoluciones del gabinete… de todo se trataba en la gran logia, en donde concurrían diputados, ministros, senadores, generales, eclesiásticos, gobernadores, comerciantes… El establecimiento de las sociedades yorkinas fue un llamamiento al pueblo para organizarse contra las clases privilegiadas" cap. VII, p.93 y ss.

[8]Ocupó el cargo de gobernador del Estado de México dos veces. La primera de 1827 a 1829 y la segunda de 1832 a 1833.

Las fuerzas conservadoras dominan la situación. Bustamante es el presidente de la República y Lucas Alamán el primer ministro.

Ante la ideología conservadora, dominante, Zavala sale del país hacia Estados Unidos. El propio Zavala, en el capítulo I de su *Viaje a los Estados Unidos del Norte de América*, expone su situación en México: "Yo era pues el objeto del odio del partido victorioso, y don Lucas Alamán me lo repetía diariamente en las visitas que me hacía para observarme. No había diario del Gobierno o del partido que no tuviese una diatriba, una calumnia, una excitación contra mi: y yo, encerrado en mi casa, entregado enteramente a la lectura y al trabajo privado veía amenazada mi existencia, después de varios asesinatos cometidos y la persecución contra los partidarios de la precedente administración. Por último el ministro Alamán me manifestó que yo debería salir del país y que éste sería el único medio de asegurarme".[9]

Después de estar en Estados Unidos, Zavala viaja a Europa visitando varios países. Por lo mismo países. Por último fija su residencia en París. Allí escribe a fines del año 1831 el *Ensayo histórico de las revoluciones de México*.

Regresó Zavala a México y el estado de Yucatán lo eligió, por sexta vez representante en el Congreso Nacional, corría el año de 1833.

El 7 de noviembre de dicho año presentó Zavala un proyecto con el fin de solucionar la deuda pública. En él proponía la incautación, por parte del gobierno, de las propiedades del clero para venderlas en subasta pública así como la reducción del número de conventos existentes. A la Cámara de Senadores le pareció viable el proyecto de Zavala.[10]

Ocupaba, de nuevo, el cargo de gobernador del Estado de México cuando se presentó la epidemia del "cólera morbus", Zavala se dedicó a atender personalmente a la gentes más necesitadas, su actitud con sus conciudadanos, ante este problema de salud, fue en verdad admirable.

[9] *Viaje a los Estados Unidos del Norte de América*. p. II.

[10] Prueba de la desunión existente entre los liberales mexicanos es la crítica y acusación, bastante severas, que Mora realizó a Zavala en relación a su proyecto. La veracidad o no de dicha acusación no es nuestra tarea dilucidarla aquí, simplemente transcribimos las palabras de Mora "Zavala pues, presentó en la Cámara de Diputados el 7 de noviembre un proyecto para el arreglo del crédito público que contenía dos partes: la una relativa a la organización de sus oficinas… y la otra de que se dio cuenta en sesión secreta relativa a la amortización de la deuda interior y a los medios de lograrla" en esta, continúa Mora "se tocaban con poca delicadeza y menos tino puntos muy graves de reformas políticas, de administración y de economía pública. En ella proponía Zavala la superación de los Regulares, la ocupación inmediata de los bienes del Clero y en seguida su venta… La convicción general y bien fundada de que don Lorenzo de Zavala no perdía ocasión de hacer dinero aunque esto fuese por los medios menos decentes, la naturaleza del negocio que le ofrecía la ocasión de satisfacer estas propensiones haciendo una fortuna rápida… causaron una alarma terrible al señor Farías, que veía comprometido por manejos vergonzosos el honor de la Administración". *Obras Sueltas*.p.84 y ss. Mora no se oponía a la ocupación de los bienes del clero sino a la forma como se plateaba.

A consecuencia de los problemas que se suscitaron con Mora y otros liberales fue nombrado ministro plenipotenciario de México en París, (1834). Su misión principal era establecer relaciones decisivas con el gobierno francés, concretando ciertos tratados. La actuación de Zavala fue sumamente positiva para los intereses de México.

Enterado de la nueva revuelta que en México había abierto de nuevo el camino al régimen centralista, renunció a su cargo en París y se dirigió a Texas. No pretendemos juzgar en estas líneas su posición ante el problema texano. Lo cierto es que Zavala sufría una gran desilusión ante la situación política mexicana. Escéptico y dolido por las derrotas sufridas por el federalismo decidió ayudar a los colonos de Texas a conseguir su independencia ante los abusos del régimen centralista mexicano. Quizá la admiración, basada en aspectos muy discutibles por cierto, que siempre había sentido por Estados Unidos lo llevaron a pensar que lo mejor sería que el territorio texano se independizara del régimen político dominante, en aquel momento, en México. El hecho fue que apoyó a los colonos texano. El distrito de Harrisbourg lo nombró diputado a la Convención de Austin. El 7 de noviembre de 1835 declaró Texas la guerra a México. El 2 de marzo de 1836 Texas declaraba su independencia. Zavala fue nombrado Vicepresidente de la nueva república Texana.

Murió Zavala en su hacienda Zavala´s Point.

Como puede advertirse, Zavala, vivió una época de gran efervescencia política en la que eran continuas las luchas entre escoceses y yorkinos, centralistas y federalistas. Su vida fue la del hombre dedicado a la política y al juego inherente a ella. El liberalismo mexicano, como muy bien apunta el propio Zavala y también Mora, se caracterizó por ser y desarrollarse en un proceso de lucha interna en relación con la conformación del estado y el poder.

Las obras principales de Lorenzo de Zavala, aparte de los discursos y artículos periodísticos son:

Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830, o bien como el propio Zavala titula esta obra en su "Introducción", *Ensayo histórico de las últimas revoluciones de México,* publicada en París en 1831.

Viaje a los Estados Unidos del Norte de América. París 1834.

Juicio imparcial sobre los acontecimientos de México en 1828 y 1829. Publicada en 1830.

Proyecto de reforma del Congreso propuesto por el diputado Don Lorenzo de Zavala. México 1822.

Entre sus traducciones principales están la del libro de Daunou, *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad.* México 1823 y la de la obra de Santangelo, *Las cuatro primeras discusiones del Congreso de Panamá tales como debieron ser.* México 1826.

Pasemos a analizar la posición de Zavala en relación a la filosofía. Como todos los liberales mexicanos y, en cierto modo, al igual que algunos "filósofos innovadores" mexicanos del siglo XVIII**,** como por ejemplo Gamarra, une la idea de lo

"útil" y "práctico" a la concepción de la filosofía en el afán de dejar a un lado las elucubraciones metafísicas de la escolástica decadente. Recordemos que esta crítica al pensamiento tradicional metafísico escolástico se da también, en diferentes formas y aspectos, en Europa. Descartes en el siglo XVII, relaciona a la filosofía con la "utilidad" con la "práctica" y la "felicidad del hombre" y más tarde los filósofos de la "Ilustración" insistirán en la relación de la filosofía con el hombre como ser social y político, la filosofía fue para ellos, primordialmente, filosofía política. Saber y reflexión en y para la política.[11] Algo similar, sino idéntico, ocurre en la mayoría de los pensadores y filósofos mexicanos y en general latinoamericanos de la época.

Vayamos al texto de Zavala, pues aunque la cita es bastante extensa vale la pena conocer directamente su opinión: "En los colegios se enseñaba la latinidad de la Edad Media, los cánones y también la teología escolástica y polémica, con la que los jóvenes se llenaban la cabeza con las disputas eternas e ininteligibles de la gracia, de la ciencia media... y demás sutilezas de escuela, tan inútiles como propias para hacer a los hombres vanos, orgullosos y disputadores sobre lo que no entienden. Lo que se llama filosofía era un tejido de disparates sobre la materia prima, formas silogísticas y otras abstracciones sacadas de la filosofía aristotélica, mal comentada por los árabes. La teoría de los astros se explicaba de mala manera para poner en horror el único sistema verdadero, que es el de Copérnico, contra el cual se lanzaron los rayos de la Inquisición y del Vaticano. Ninguna verdad útil, ningún principio, ninguna máxima capaz de inspirar sentimientos nobles o generosos se oía en aquellas escuelas del

[11]La influencia de Descartes en México fue muy grande, incluso entre los liberales ocupa un lugar primordial. Recordemos que el filósofo francés, en su *Discurso del método,* sexta parte, afirma: "en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una *práctica*... Y tampoco he notado nunca que las disputas que suelen practicarse en las escuelas sirvan para descubrir una verdad... Sin embargo es comodísima esa manera de filosofar (la especulativa), para quienes poseen ingenios muy medianos, pues la oscuridad de las distinciones y principios de que usan, les permite hablar de todo con tanta audacia como si lo supieran y mantener todo cuanto dicen contra los más hábiles y los más sutiles, sin que haya medio de convencerles". (El subrayado es nuestro.)

D'Alembert en su *Discurso preliminar de la Enciclopedia* dice refiriéndose a la escolástica: "La escolástica que constituía toda la supuesta ciencia de los siglos de ignorancia, perjudicaba también a los progresos de la verdadera filosofía en este siglo de luz. Desde un tiempo que pudiéramos llamar inmemorial, se tenía la convicción de poseer en toda su pureza la doctrina de Aristóteles comentada por los árabes y alterada por mil adhesiones absurdas o pueriles, y ni siquiera se pensaba en asegurarse de si esta filosofía bárbara era realmente la de aquel gran hombre...".

¿Cual era "la verdadera filosofía" para D'Alambert? Recordando a Francisco Bacon apunta, "aquella que contribuye a mejorarnos o a hacernos mas felices; parece limitarla a la ciencia de las cosas *útiles*... La ciencia de la Naturaleza, la moral, la política, la economía..."

Continúa D'Alambert, refiriéndose a Descartes: "Descartes se atrevió al menos a enseñar a las buenas cabezas a sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad; en una palabra, de los prejuicios y de la barbarie... Puede considerársele como un jefe de conjurados que ha tenido el valor de sublevarse, el primero contra un poder despótico y arbitrario...", p. 100 y ss. (El subrayado es nuestro).

jesuitismo. Se ignoraban los nombres de los maestros de la filosofía y de la verdad, y Santo Tomás, Escoto, Belarmino, la madre Agreda y otros escritores tan extravagantes como éstos se ponían en manos de la juventud, que desconocía absolutamente los de Bacon de Verulamio, Newton, Galileo, Locke y Condillac.

No se sabía que hubiese una ciencia llamada economía política: los nombres de Voltaire, Rousseau, D'Alambert, etc., eran pronunciados por los maestros como los de unos monstruos que había enviado la Providencia para probar a los justos".[12]

Indudablemente es muy discutible lo dicho por Zavala en relación a las "escuelas del jesuitismo" y sus opiniones por demás ligeras e infundidas sobre Santo Tomás y Duns Escoto.[13]

Como se ha señalado en la Introducción a este "Discurso liberal" pueden distinguirse dos líneas de pensamiento en la escolástica mexicana del siglo XVIII: una innovadora y otra tradicionalista. Quizá las circunstancias, las presiones políticas, la preponderancia, en la educación, de una escolástica mexicana tradicionalista y en muchos aspectos decadente y sobre todo el interés por una total renovación filosófica y educativa dieron lugar a que nuestros liberales rompieran, totalmente, con la tradición filosófica mexicana, incluso con la corriente innovadora ya que nunca se refieren a ella y esto, nos inclinamos a pensar, fue una de las causas por la que, en ellos, la estructura del pensamiento filosófico decayera considerablemente.

En última instancia, para Zavala, va a ser la razón y el sentido crítico lo más importante en el espacio del estudio y la exposición, entendiendo a la filosofía como rectora de una actividad política y ética que lograra ofrecer al hombre la "práctica" y la "utilidad" necesaria en el desarrollo social que lo conducirá a la "felicidad".

Por otra parte en una secuencia lógica y relacionados con la libertad de imprenta se presentaban varios problemas de carácter político, religioso y ético centrados primordialmente en la libertad de conciencia y en la tolerancia religiosa.[14] En relación a

[12]*Ensayo histórico de las últimas revoluciones en México*, vol. 1, p. 44- 45

[13]Se debía a los vicios de enseñanza, al interior de una escolástica que había caído en defectos de argumentación y demostración, que en la mayoría de las escuelas de México se incurriera en situaciones como la siguiente, situaciones que condujeron a Zavala a las anteriores opiniones: "El Padre Onofre... Resolvió hacer el último esfuerzo y derrotar de una manera ruidosa al innovador que así sembraba tan funestas doctrinas. Zavala defendía unas conclusiones de Ethica [sic], y el campeón de la antigua escuela se armó de una multitud de silogismos formados en bárbara, celarent y baralipton, de una retahila de sorites y epicheremas con sus textos y citas al canto; y el viejo escolástico saltó a la liza. Llegó el momento crítico, citó la autoridad de Santo Tomás y ya formulaba el terrible *Ergo conclusus fuisti,* cuando con gran sorpresa suya, Zavala le negó la mayor de su último silogismo. ¿Niega V. la autoridad del divino Tomás?, preguntó airado el argumentante. ¿Y qué con esto?, replicó Zavala: El divino Tomás era tan hombre como usted y como yo, y bien pudo haber errado. Retiróse bruscamente el padre Onofre anunciando a todo el mundo que nada bueno podía esperarse de la filosofía moderna, pues se toleraba en público la impía audacia de negar la autoridad del angélico doctor, lumbrera de las escuelas", en *Lorenzo de Zavala*. *Obras. Noticia sobre la vida y escritos de Zavala*. Justo Sierra O'Reilly, p. 193.

[14]Dichos problemas no se tratan aquí en toda su extensión y profundidad por ser contemplados en el estu-

ellos, Zavala, muestra gran prudencia, sin embargo sus opiniones, dadas en distintas circunstancias, lo delatan como defensor de dichas libertades.[15] Recordemos que había traducido la obra de Daunou. Este señalaba como garantías: a) la seguridad de las personas; b) la de sus propiedades; c) la libertad de opinión y d) la tolerancia en materia de religión.

Al discutirse el Acta Constitutiva en la sesión del 9 de diciembre de 1823, Zavala apoyó a Juan de Dios Cañedo cuando este criticó la frase "la religión será perpetuamente la católica", no pareciéndole la expresión "perpetuamente".[16]

Así mismo Zavala en las páginas de su *Viaje a los Estados Unidos del Norte de América,* afirma que las principales causas de la estabilidad institucional en los Estados Unidos de América del Norte son "las garantías individuales que les aseguran sus leyes, la libertad de escribir y publicar sus opiniones; la que tienen de adorar a Dios *conforme les dicte su conciencia".*[17]

En el campo de la política y, concretamente, en relación con el porvenir y la seguridad de México y de las nuevas repúblicas latinoamericanas Zavala tuvo grandes inquietudes y preocupaciones. Prueba de ello fue su interés, en un principio, por el Congreso de Panamá, sin embargo años más tarde cuando en su *Ensayo histórico*

dio que realizaremos sobre *Polémicas político-filosófico-religiosas en México en el siglo XIX.*

[15]En el *Ensayo histórico de las revoluciones de México*..., p. 178, escribe Zavala: "De consiguiente se veía oprimido en el seno mismo del Congreso Nacional el ejercicio de la facultad mas esencial (la libertad de opinión) en los órganos de la voluntad del pueblo. Don Lorenzo de Zavala (acostumbra a citarse el mismo en esta obra) publicó entonces una traducción del Tratado de garantías individuales de M. Daunou, y denunció desde el Congreso a la nación que aquel gobierno era arbitrario y despótico" en Reyes Heroles, Jesús. *El liberalismo mexicano,* vol. 1, p. 335, advierte Reyes Heroles: "en la traducción del Ensayo sobre las garantías individuales de Daunou, Lorenzo de Zavala le deja la parte relativa a la tolerancia... El editor (de dicha traducción) al llegar a donde Daunou trata sobre la tolerancia pone una nota diciendo que 'no hace suyas todas las opiniones del autor' pues está muy lejos de estimar útil ni justa la tolerancia civil de cultos en nuestra posición".

Rocafuerte en su obra *Ensayo político*, publicado en Nueva York en 1823 defendía la libertad de conciencia.

[16]Jesús Reyes Heroles, *op. cit*., vol. 1, pp. 344-345.

[17]Zavala. *Op. cit*., "Conclusión", p. 180. El subrayado en nuestro. Los autores guías en el problema de la defensa de las libertades fueron en Zavala, primordialmente Daunou, Filangieri, Rocafuerte y Constant aún cuándo en relación con este último disintió, en cierta forma, de sus lineamientos filosófico-político, pues como es sabido el autor francés no aceptó en algún momento, por cuestiones políticas, el concepto de "soberanía popular".

Extendiéndonos más en los autores que fueron sus fuentes no debemos olvidar el interés que tuvo Zavala por el pensamiento inglés, concretamente por el jurista W. Blanktone así como por la obra, que en su momento, circuló en México *De la administración de justicia criminal en Inglaterra y espíritu del sistema gobernativo inglés*, escrita por M. Cottu, originalmente en francés y traducida al español.

Debe ponerse atención en la influencia que, en algunos de sus escritos, presenta de Rousseau. Zavala se refiere varias veces "a la verdadera fuente de toda sociedad, a la voluntad del pueblo". Puede consultarse al respecto su Ensayo histórico de las revoluciones de México... cap. I, p. 41, p. 158.

de las revoluciones de México... se refiere a él, su opinión no deja entrever ningún entusiasmo sino más bien una cierta actitud de duda y crítica sobre la necesidad del Congreso.

Los europeos A. Santangelo,[18] y Dominique de Fourt De Pradt,[19] interesados en la independencia y estabilidad de las naciones americanas ante el peligro europeo fueron, al parecer, junto con Simón Bolívar los más interesados en que se realizara dicho Congreso.

La traducción que realizó Zavala del libro de Santangelo y su opinión sobre De Pradt vienen a confirmarnos la confianza que tuvo en un primer momento, en el desarrollo y los frutos del Congreso de Panamá.[20]

En su obra Santangelo se declaraba admirador y amante de América y de sus libertades, advirtiendo el peligro que podía representar, para los americanos las políticas de la Santa Alianza. Disiente de lo dicho por De Pradt, las opiniones de éste, según Santangelo, reflejan cierta confianza en la política europea respecto a América, confianza que él nunca compartió.[21]

---

[18]Poco se sabe de Santangelo. Justo Sierra O'Reilly en su *Noticia sobre la vida y escritos de Lorenzo de Zavala.* p. 216, se refiere a él: "A la sazón ocurrió en México un incidente del cual se mostró altamente indignado don Lorenzo de Zavala y que también dio lugar a imputaciones gratuitas contra este hombre de Estado. El señor Santangelo, proscrito en Nápoles por sus ideas republicanas y como uno de los promovedores de la asociación de la Joven Italia, vino a nuestro país buscando respirar el aire de la libertad. Publicó un libro titulado: *Las cuatro discusiones del Congreso de Panamá*, que tradujo Zavala en lengua española por la importancia de su objeto, y porque lo consideró digno de que se difundiese en la república a fin de tener a la nación sobre aviso respecto de cualquier tentativa que entonces o más adelante maquinasen las potencias europeas contra las nuevas repúblicas. El gobierno instigado, al parecer, por un agente europeo, cometió la inaudita tropelía de expulsar a Santangelo, violando los principios del derecho constitucional... Zavala cumplió con un deber suyo defendiendo a este (Santangelo) y atacando con valentía al gobierno por su arbitraria conducta", p. 216.

[19]L. Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones de México*, p. 103. "La independencia abría las costas a todos los hombres, y todos los que aman la libertad y la civilización de las naciones hicieron votos por el felíz resultado de la lucha entablada por los americanos. No debo omitir hacer mención honorífica del ilustre arzobispo de Malinas, M. De Pradt cuyos escritos contribuyen en gran manera a ilustrar a muchos jefes mexicanos que sirvieron antes al gobierno español y posteriormente contribuyeron a la independencia de su patria".

Recordemos que Severo Maldonado cita también con admiración a "Monseñor De Pradt" y a sus obras como una sana orientación en relación a los problemas de México y en general de América.

[20]El título completo del libro es *Las cuatro primeras discusiones del Congreso de Panamá tales como debieran ser*, por O. de A. Santangelo. Traducidas del autógrafo francés al español por L. de Zavala. México, abril de 1826. Oficina de la Testamentaría de Ontiveros.

Santangelo dedica su libro a Simón Bolívar. A su vez De Pradt, como ya se ha indicado al tratar a Maldonado, escribió también sobre dicho Congreso.

[21]Las obras de Santagelo y de De Pradt presentan un pensamiento europeo sobre América, en verdad, poco conocido y aún menos divulgado. Ofrecen una posición política e ideológica por demás significativa. Pensamos que un estudio de sus contenidos podría ser interesante. Al final de estas páginas sobre Zavala, se transcriben, en forma de breve Apéndice, algunos de las Opiniones de Santangelo recogidas de su obra ya citada.

Como hemos advertido, años después en 1831, en una mirada retrospectiva, que tiene mucho que ver con la circunstancia histórica, Zavala habla del modo siguiente al referirse al Congreso de Panamá: "He hablado por incidencia de la llegada de los plenipotenciarios al congreso de Panamá, de regreso de su misión, con el resultado de haber acordado la asamblea reunida en aquel istmo que se continuasen las sesiones en Tacubaya. Hemos visto que los gobiernos de Buenos Aires se negaron a tomar parte en esta asamblea, y ahora vamos a ver como acabó de desvanecerse este proyecto que *al principio abrazaron con entusiasmo algunos hombres ilusos*. Los Estados Unidos del Norte, invitados a enviar sus plenipotenciarios, convinieron en verificarlo, sin por eso comprometerse a tomar otra parte que la de testigos pasivos, por decirlo así, mientras que el Congreso y presidente de los mismos Estados no conocieran los objetos y tendencias de esta asamblea. En Panamá no concurrieron y el enviado inglés fue invitado a tomar parte en las deliberaciones, aunque no se de cierto que hubo con respecto a este gabinete. A México llegaron por parte de los Estados Unidos M. M. Sergeant y Poinsett; por Guatemala, los señores Larrazábal y Mayorga; por Colombia, los señores Gual y Santa María; por México, los señores Domínguez y Michelena. Estos enviados permanecieron en México sin poderse reunir, asi porque no había quien lo hiciese como porque en realidad la asamblea no tenía ningún objeto práctico. Ninguno creía que la América estuviese amenazada por la Europa y de consiguiente *una alianza ofensiva y defensiva hubiera sido, además de ridicula, quizá una provocación de celos comerciales...* Algunos creyeron que las miras del general Bolívar, autor del proyecto, fueron al principio que se le nombrase el jefe de una asociación de las nuevas repúblicas contra las tentativas de la España, y aun de la Santa Alianza, sumamente amenazantes después del congreso de Verona.[22] ¡Sólo Dios sabe la verdad! Los plenipotenciarios cansados de esperar en México, se retiraron a sus estados, y el proyecto de la grande asociación murió en su cuna".[23]

Zavala fue, con todos sus defectos y fallas una de las figuras más interesantes del liberalismo mexicano del siglo XIX. Su preocupación por la reforma de la propiedad agraria propugnando la supresión de ella en manos de unos cuantos y haciéndola extensiva a la mayoría caracterizó a su ideal liberal federalista, social e igualitario. Estuvo consciente del problema agrario de México y de la importancia que tenía su solución para poder lograr la estabilidad social.[24] Sin embargo se muestra, en cierta forma temeroso y duda del éxito que podía tener la repartición de la tierra en el Estado de México, dada la carencia de educación en el indígena. A pesar de ello el 29

[22] En dicho Congreso, (1822) se decidió intervenir militarmente en España para acabar con el liberalismo, para ello se firmó un tratado secreto entre Francia, Austria, Prusia y Rusia.

[23] L. Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones de México*..., p. 131-132. El subrayado es nuestro. El poder de la Santa Alianza empezó a decaer ya en 1827.

[24] Zavala presenta una gran influencia de Severo Maldonado; no sólo en este aspecto sino también en otros, como en su admiración y confianza en los Estados Unidos.

de marzo de 1833 promulga una ley agraria en dicho estado.[25] Ningún liberal de la época estuvo tan consciente, como Zavala, del problema de la propiedad de la tierra, problema que venía desde la conquista así como de la marginación del indígena. En el *Ensayo histórico de las revoluciones de México...* se refiere varias veces a ello: "Leyes había que determinaban el peso con que se les podía cargar [a los indígenas], las distancias hasta donde podían ir, lo que se les había que pagar, etc., etc. Para mantener este orden sistematizado de opresión era necesario que los oprimidos nunca pudiesen entrar por decirlo así, en el mundo racional, en la esfera moral en que viven los demás hombres". Pasa a hacer una descripción, por demás exacta, del origen de la propiedad rural en México, que no era otro que las donaciones, otorgadas por el gobierno español, a los conquistadores, permaneciendo los indígenas en una gran pobreza. "De consiguiente, no existe... aquella gradación de fortunas que forma una escala regular de comodidades en la vida social, principio y fundamento de la existencia de la naciones civilizadas. Es una imágen de la Europa feudal sin el espíritu de independencia y el enérgico valor de aquellos tiempos... Pero si por uno de los caprichos desconocidos de la naturaleza sobresalía un genio, un carácter notable, en el momento hablaba a sus compañeros con el lenguaje de la desesperación, y exhortándolos a sacudir su esclavitud, era sacrificado por los opresores. Túpac-Amaru en el Perú y Quistel en Yucatán pueden citarse entre otros".[26]

Juzgamos importante la lectura de la obra de Zavala *Ensayo histórico de las revoluciones de México...,* para comprender la situación política y social mexicana de su época. Zavala procura ser objetivo en su exposición y apreciaciones de los problemas de México en el campo de lo político. Se refiere, en varias de sus páginas, a las luchas entre las logias masónicas de escoceses y yorkinos las cuales se disputaban el poder, buscando solamente satisfacer intereses de grupo. "En estos diarios, *(El Correo de la Federación* y *El Sol,* representativos del pensamiento yorkino y del escocés, respectivamente) se depositaban los odios, los rencores y las pasiones de los partidos y lo que es peor de las personas... A falta de datos, se fingían hechos, se fraguaban calumnias y los hombres eran representados en los periódicos con los coloridos que dictaban las pasiones de los escritores. Esto ha sucedido en todas par-

[25]En relación con la política agraria de Zavala nos dice Jesús Reyes Heroles: "Su política agraria en el Estado de México comprende dos periodos 1827-1829 y 1832-1833 Su idea es repartir la propiedad de la tierra para crear pequeños productores... Por ello en 1827 divide tierras entre mas de cuarenta pueblos indígenas del Valle de Toluca. Tiene el propósito de acabar gradualmente con los latifundios, de sancionar el absentismo... el 29 de marzo de 1833 obtiene toda una ley agraria la número 284 del Estado de México". Dicha ley declaraba "pertenecientes al Estado todos los bienes que administraban los misioneros de Filipinas existentes en su territorio... la ley preveía la pérdida de las porciones para los dueños que durante tres años no pagaran el censo correspondiente o no cultivasen su terreno para que el gobierno pudiera adjudicarlas a otros ciudadanos mas laboriosos". *El liberalismo mexicano*, v. III, p. 556-57.

[26]Zavala, *op. cit*., v. I, p. 21 y ss. Al referirse a la "gradación de fortunas", Zavala está mostrando su interés por ir formando una pequeña burguesía con base en la propiedad rural.

tes... a todos los pueblos en revolución. Pero hay circunstancias particulares que nacen de la educación, carácter, costumbres y estado de ilustración de un pueblo. El mexicano había estado oprimido siempre; no recibió otro género de educación que el de las naciones esclavizadas y supersticiosas... ¿qué podía producir de luminoso, de útil, de benéfico, cuando el espíritu de facción hubiera por sí solo bastado para hacer desaparecer los resultados de las más juiciosas y científicas reflexiones?"[27]

Por otra parte, Zavala señala certeramente el problema nacional producido, en gran parte, por el choque entre ideas tradicionales y liberales. La preocupación porque los mexicanos lograran una identidad como nación independiente es continua en él. Claramente advierte el problema existente en el paso rápido de unas instituciones a otras, sin una educación, experiencia y formación política previas, por otra parte, imposibles de darse estas en el pueblo mexicano de entonces. En sus opiniones podemos advertir una clara visión histórica de la circunstancia mexicana, circunstancia muy difícil de superar y que contribuyó en mucho al fracaso del liberalismo mexicano. Menciona el problema que se presenta al querer imponer doctrinas abstractas que chocan con una realidad existente y peculiar: "Desde el año de 1808 hasta 1830, es decir en el espacio de una generación, es tanto el cambio de ideas, de opiniones, de partidos... hacer pasar siete millones de habitantes desde el despotismo y la arbitrariedad hasta las teorías mas liberales... ¿cómo pueden las doctrinas abstractas hacer cambiar repentinamente el curso de la vida?... Hay pues un choque continuo entre las doctrinas que se profesan, las instituciones que se adoptan, los principios que se establecen; entre los abusos que se santifican, las costumbres que dominan, derechos semifeudales que se respetan; entre la soberanía nacional, igualdad de derechos políticos, libertad de imprenta, gobierno popular, y entre intervención de la fuerza armada, fueros privilegiados, intolerancia religiosa y propietarios de inmensos territorios".[28]

Las contradicciones expuestas en el texto anterior eran reales y Zavala advierte, con gran visión, que eran la causa de "la guerra perpetua". Era necesario hacerlas desaparecer para lograr la realización de un liberalismo social. La oposición entre lo planteado en las Constituciones y los elementos e instituciones sociales y militares vigentes y respetados, todavía, por temor o por poder era angustiante. Zavala realiza una hábil síntesis de los problemas que tuvo que enfrentar el liberalismo mexicano. Una colección de coyunturas políticas, sociales, culturales, religiosas... que fueron la causa de su fracaso. Como puede apreciarse, Zavala, fue un gran analista de los problemas de su tiempo, ello puede apreciarse no sólo en *El ensayo histórico de las revoluciones de México...* sino también en su *Juicio imparcial sobre los acontecimientos de México en 1828 y 1829,* que escribió durante su permanencia en Estados Unidos, cuando fue presidente de la República, Anastacio Bustamante y primer ministro Lucas Alamán.[29]

[27] *Ibidem*, p. 130.
[28] *Ibidem*, p. 32-33.
[29] Zavala tuvo un gran interés por la historia, sobre todo por la de México advirtiendo a sus contemporáneos

Se presentaba como instancia necesaria la formación de una nueva cultura, social, política y religiosa, cultura que se lograría con la "educación". Nuestros liberales otorgan al "proceso educativo" una fuerza que, a momentos, colinda con lo "utópico". El proyecto y fundación del "Instituto Literario" en el Estado de México es uno de tantos ejemplos de sus esperanzas en la educación.

Zavala como José Ma. Luis Mora -de este tratamos en páginas siguientes- confiaron en que una educación impartida y orientada por los cánones del pensamiento liberal, esto es una educación orientada a la "práctica" y a la "utilidad" del hombre, sin prejuicios religiosos lograría una nueva situación social y cultural.[30]

---

la necesidad de conocerla y estudiarla, claro ejemplo, de dicho interés, son sus obras de carácter histórico aquí mencionadas.

El historiador Juan A. Ortega y Medina en su libro *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia,* nos habla de un escrito que por muchos años se creyó había sido elaborado por el propio Zavala y que Ortega y Medina, tras un cuidadoso examen del mismo, llegó a la conclusión de que no se debía a la pluma de Lorenzo de Zavala sino a la del francés "ilustrado" Volney. El escrito, en cuestión, presentado por Zavala bajo su autógrafo lleva por título *Programa, objeto, plan y distribución del estudio de la historia* y fue publicado en forma de artículos, que seguían entre sí una relación y continuidad, en el periódico *El Águila Mexicana* a partir del 7 de octubre de 1824. En 1954 lo publicó, de nuevo, *El diario de Yucatán*, creyendo firmemente que su autor había sido Lorenzo de Zavala.

Al parecer y según la autorizada opinión de Ortega y Medina, Zavala tradujo el libro intitulado *Lecciones de Historia* cuyo autor había sido Volney: El "subtítulo de estas lecciones, aclara Ortega y Medina, corresponde íntegramente al que estampó Zavala a la cabeza de la traducción: *Programa, objeto, plan y distribución del estudio de la historia*"... "el traductor (Zavala) recrea el texto, lo lima de toda excrecencia deísta, lo mexicaniza en más de una ejemplificado y lo hace nuestro en cuanto a los objetivos que con ello perseguía en 1824. Por lo tanto el escrito *Programa, objeto, plan y distribución del*... no se debe a Zavala sino a Volney, luego la acusación de plagiario puede lanzarse contra Lorenzo de Zavala. Además Volney influyó considerablemente en el mexicano, influencia que se presenta en el *Ensayo* y *en el Viaje a los Estados Unidos*", concluye Ortega y Medina, "las ideas de Volney traducidas por Zavala dejaron en éste una profunda huella", p. 23.

[30]En 1824 José Ma. Luis Mora era miembro del Congreso Constituyente del Estado de México, él y otros diputados presentaron el 17 de noviembre del mismo año un proyecto para la fundación, en dicho Estado, de "un establecimiento de educación religiosa y literaria". Al respecto nos dice Carlos Herrejón Peredo, en su excelente estudio *Fundación del Instituto Literario del Estado de México. Testimonios históricos*, UAEM. 1978, "El objetivo expreso: formar jóvenes para que desempeñasen los cargos públicos. El plan de estudios comprendía doce cátedras: gramática latina y castellana, francés e inglés, lógica y filosofía moral, aritmética, álgebra y geometría, física general, economía política, derecho público constitucional y principios de legislación, derecho romano, derecho canónico, derecho patrio, dogma y moral religiosa, dibujo", pp. 14-15. El 3 de marzo de 1828 Zavala, gobernador del Estado de México informa que el Congreso del Estado ha decretado la fundación del "Instituto Literario". (Documento fechado en Tlalpan).

El 27 de marzo de 1833 se radican los poderes del Estado de México en Toluca. Zavala como gobernador declara la reapertura, en la capital, Toluca, del "Instituto Literario". Años más tarde bajo la ideología positivista se le nombró "Instituto Científico y Literario".

Si el lector desea más datos sobre la fundación y desarrollo de dicho Instituto, puede consultar además de la obra citada de Carlos Herrejón Peredo la de Inocente Peñalosa García, *Reseña histórica del Instituto*

Es oportuno mencionar que la oposición existente en el espacio político entre Zavala y Mora en relación con la supremacía entre el poder ejecutivo y el legislativo se proyecta al interior de la planeación pedagógica. Según Mora el "Instituto" no debía depender económicamente del gobierno del Estado, aún cuando éste tuviera cierta injerencia en él, sino que debían ser las municipalidades o partidos del Estado de México las que cooperaran en su mantenimiento.[31]

Por el contrario Lorenzo de Zavala había propuesto y defendía la idea de que el poder ejecutivo dominara al legislativo; en su radicalismo pretendía lograr un estado fuerte que controlara las reformas necesarias incluso en el espacio educativo. En este aspecto la posición de Zavala era opuesta a la de Mora quien siempre desconfió de la supremacía del ejecutivo.

Ya Zavala en su "Proyecto de reforma al Congreso" había presentado ideas muy significativas en relación a los poderes ejecutivo y legislativo. Citando a Montesquieu afirmaba, "si el poder ejecutivo no tiene el derecho de contener las empresas del cuerpo legislativo este será despótico" y recordando a Constant: "Benjamín Constant ha consagrado los primeros capítulos de su obra política a decir cuando la autoridad legislativa se extiende a todo no puede hacer otra cosa que mal". Zavala como gobernador del Estado de México pretendía concentrar el poder en el ejecutivo.[32]

Por último pasamos a ofrecer una breve noticia de los contenidos más significativos que se encuentran en su obra *Viaje a los Estados Unidos del Norte de América.*

Recordemos que Zavala por cuestiones políticas y para seguridad personal, en 1830, viaja a los Estados Unidos; cuatro años después escribe las "memorias" de dicho viaje.[33]

Literario de Toluca (1828-1956*). Reseña histórica de la Universidad Autónoma del Estado de México* (1956-1992). 2a. ed., Toluca, UAEM, 1992.

También puede consultarse Catálogos de Documentos sobre el *Instituto Literario* del Estado, Toluca, UAEM, 1980.

[31]Carlos Herrejón Peredo, *op. cit*., "Documento I". Sesión del 12 de octubre de 1826. p. 87 y ss.
Sin embargo Zavala logró que el "Instituto" estuviera controlado por el Estado, dando éste los recursos económicos para su mantenimiento. Carlos Herrejón Peredo, *op. cit.* "Documento III", Sesión del 15 de enero de 1828, p. 115 y ss.

[32]Rene Roberto Becerril, "Mora, Zavala y la creación del Instituto Literario del Estado de México". Toluca, Revista de la UAEM, no. 7, marzo 1980.

[33]La edición del *Viaje*... que hemos consultado para este estudio es la realizada por la Biblioteca Porrúa, 64. *Lorenzo de Zavala. Obras.* México, 1976. Al respecto es oportuno recordar que Alexis de Toqueville viajó a Estados Unidos en 1831. Como hemos señalado, Zavala publica en París en 1834 las experiencias y vivencias de su visita a Estados Unidos. En 1832 Toqueville comienza la redacción de su obra *La democracia en América.* En 1835 se editan en París los dos primeros volúmenes de dicha obra. En 1840 aparece el tercer volumen. Por lo tanto la obra de Zavala se publica un año antes que la del autor francés. Es sumamente interesante cierto paralelismo, en algunas de las ideas sobre Estados Unidos, en los dos autores, pues si bien Toqueville señala los errores y peligros en los que podía caer la democracia en América del Norte,

En esta obra, una de las más interesantes en el espacio de su producción de análisis histórico-social y político, escrita con gran amenidad, a través de sus páginas puede conocerse el porqué de su admiración a los Estados Unidos.

Zavala reconoce y alaba el régimen democrático de dicho país; "No hay ni hubo jamás un pueblo en que los derechos del ciudadano fuesen mas respetados, en que los individuos tuviesen más participación en el gobierno, en que las masas estuviesen más perfectamente niveladas en todos los goces sociales". Refiriéndose a aquellos "publicistas europeos" que realizaban "conjeturas y comentarios siniestros" sobre las constituciones, porvenir, estabilidad y leyes en los Estados Unidos, concluye: "No, jamás se debilitará la fuerza de ese ejemplo vivo y perseverante de utopía social". Eso, precisamente representaron para él los Estados Unidos, la utopía social frente al caos de la situación mexicana, la utopía social como modelo para México, necesaria de imitar y de seguir, Zavala se deslumbró ante la apariencia estadounidense y su visión de político y crítico sufrió un espejismo.

Alaba el carácter serio de los inmigrantes europeos que poblaron Estados Unidos, su dedicación al trabajo y su rectitud en las costumbres.

La estabilidad y la tranquilidad social que dan por resultado el orden y por lo tanto la carencia de movimientos revolucionarios, según su opinión, consistían en la única circunstancia de que la gran mayoría eran propietarios así como en la educación y en las libertades de expresión, de imprenta y de conciencia de que gozan: "la libertad... que tienen de adorar a Dios conforme les dicte su conciencia".[34]

Indudablemente critica el hecho de que exista la esclavitud en algunos estados de la Unión. Juzga que esto se basa en principios "sumamente antiliberales" y que es algo ofensivo a los derechos del hombre; pero ello no obsta para que su admiración y confianza en las instituciones, de la mayoría de los estados del vecino país, lo conduzca a presentarlos como un modelo a seguir.

Vaticina que "De consiguiente la influencia de los Estados Unidos sobre México será con el tiempo un poder de opinión, de enseñanza de magisterio, tanto más fuerte cuanto que será puramente moral; fundada sobre sus doctrinas y lecciones".[35]

Objeto de su admiración es la desaparición del partido aristocrático y la de una casta militar.[36]

En resumen las opiniones de Zavala sobre Estados Unidos, sus instituciones y sus gentes, pensamos que, fueron fruto de su desilusión y escepticismo ante la situación mexicana de continuas revueltas. Defensor de una ideología liberal, visualizó y juzgó como "utopía real" con existencia no imaginaria la realidad norteamericana.

---

perdiéndose precisamente el ideal democrático, reconoce algunos méritos de la estructura social americana. Indudablemente Toqueville es menos entusiasta, más real y crítico que Lorenzo de Zavala.

[34]Lorenzo de Zavala, *Viaje a los Estados Unidos del Norte de América*, p. 180.

[35]*Op. cit*., p. 185.

[36]No sólo en el *Viaje*... sino en el *Ensayo histórico*... propone a Estados Unidos y a su milicia como modelos a seguir.

El contenido de esta obra nos muestra expresiones utópicas e interesantes, en su momento, ofrecidas por un pensador y político mexicano que ante la desilusión de los logros alcanzados en su país pone como arquetipo a Estados Unidos y a sus gentes.

Sin embargo Zavala no dejó de advertir las diferentes problemáticas sociales y culturales que se daban en México y en Estados Unidos e imaginó también las críticas que recibiría de parte de sus compatriotas. En relación con lo primero no olvida, entre otros, el problema indígena culpando, no sin razón, a la conquista de muchos de sus males, pero sí olvida el exterminio que realizaron los colonos del Norte del indígena que habitaba aquellas tierras.

En cuanto a lo segundo, previniendo las censuras lanza una advertencia a sus compatriotas: "Parece que oigo a algunos de mis paisanos gritar: ¡Qué horror! Ved como nos desacredita este indigno mexicano... Tranquilizaos, señores, que ya otros han dicho eso y mucho mas de nosotros y de nuestros padres los españoles... ¿Queréis que no se diga? Enmendaos. Quitad esos ochenta y siete días de fiesta del año que dedicáis al juego, a la embriaguez y a los placeres... tolerad las opiniones de los demás: sed indulgentes con los que no creen lo que vosotros creéis: dejad a los huéspedes de vuestro país ejercer libremente sus industrias... y adorar al supremo autor del Universo conforme a su conciencia. Dedicaos al trabajo útil... no excitéis tumultos para apoderaros de lo ajeno... vivid del fruto de vuestro trabajo y entonces seréis dignos de la libertad y de los elogios de los hombres sensatos a imparciales".[37]

Zavala aprueba que colonos norteamericanos se establezcan en algunas regiones del norte de México y con un optimismo peligroso, para la identidad, tradición e independencia de México, plantea una distinción entre los estados del norte de la República Mexicana y los del centro, afirmando: "Estos colonos [se refiere a los del norte de México] y negociantes llevan con su industria los hábitos de libertad, de economía, de trabajo... Así pues, mientras que los Estados de Puebla, Chiapas, Oaxaca, México, Querétaro, Michoacán, Guanajuato continúan entregados al brazo militar y eclesiástico en pena de sus preocupaciones, de su ignorancia y de su superstición... mientras esto pasa en estos Estados, los otros se poblarán, procurando evitar ser contaminados por los desastrosos acontecimientos de sus hermanos del mediodía".[38]

La amargura y desilusión ante la situación mexicana y las políticas contradictorias que se daban en su interior, conducen a Zavala a afirmar que el único medio para acabar con la superstición, el fanatismo, la ignorancia, que España había dejado en la población mexicana era el contacto con los americanos del norte, por ello ve la inmigración de colonos como una salvación ideológica para México.

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[37] Prólogo al *Viaje*...
[38] *Viaje*..., p.186

Apéndice

Las cuatro primeras discusiones del Congreso de Panamá tales como debieran ser, por O. de A. Santangelo. Traducidas del autógrafo francés al español por Lorenzo de Zavala. México, abril 1826. Oficina de la Testamentaria de Ontiveros.

"En su *Congreso de Panamá,* De Pradt considera la América según las noticias que tenía de ella al principio de 1825 y a doce mil leguas de distancia; en el mío yo la contemplo en el fin de marzo de 1826, y en la misma capital del Anáhuac"... "si mi objeto es el mismo que el De Pradt, la senda que seguimos para conseguirlo es muy diferente. De Pradt se limita a tributar justos elogios a la América antes española, a causa de cuanto ha ejecutado de admirable; y yo expreso el sentimiento que inspira lo que ha dejado de hacer. El se entrega a formar pinturas halagüeñas para los americanos y espantosas a la España, con el fin de paralizar o destruir los proyectos hóstiles de esta última contra la independencia de los primeros. Yo pienso lo contrario, pues creo que tenemos que temer a la España, a la Francia, a la Santa-alianza, (que De Pradt ni siquiera nombra) y a todos los defensores imaginables de la *legitimidad*... es necesario manifestar a los americanos, sin exagerarles nada, los muy graves peligros a que los expondría su mucha confianza en la calma en que existen al presente..." "Yo estoy persuadido como De Pradt del justo derecho de los americanos; desconfío más que él de la política europea del siglo XIX, de la que parece que no se tiene por lo general una idea muy exacta. De Pradt ve las cosas de un modo favorable, y yo lo veo adverso. Sus observaciones, a mi modo de entender, enervan la necesaria energía de los americanos, induciéndolos a un entusiasmo perezoso: el objeto de las mías es el de excitar sospechas vehementes y una vigilancia activa... De Pradt quiere que el Congreso de Panamá se ocupe: lo en publicar un manifiesto que haga ver al mundo entero la justicia de sus derechos; 2o explicar su sistema de política en relación con las demás potencias de la cristiandad; 3o hacer un convenio de navegación y comercio como aliadas y confederadas; 4o arreglar la colonización eventual de todas las partes de la América; 5o fijar los principios de derecho de gentes, con especialidad en punto a guerras marítimas; 6o determinar sus relaciones con los estados nuevamente independientes, que no se hallan aún reconocidos... Yo por mi parte desearía que el Congreso discutiese... primero ¿Qué cosa es la santa -alianza, y cual es la situación política de la Europa en la actualidad?; 2o ¿tendremos nosotros la guerra?... Es menester convencer al universo de que en la América libre hay ciudadanos y pueblos que han merecido la libertad por su instrucción y prudencia". Advierte que sería terrible que "América emancipada se dejase sorprender" con ataques decisivos; 3o "¿Cuál sería el plan de esta guerra y los medios de su ejecución?", el plan sería descúbralas maquinaciones "que conspiran a inutilizar o a volver contra nosotros nuestras propias armas; 4o ¿Cuál sería nuestra mejor defensa? Examinaré los medios de defensa que estarían al alcance de la América en general y de México en particular,

(país que yo habito, que conozco mejor, que De Pradt apenas menciona y que yo miro como el gran pilar donde se apoya el edificio de la independencia americana) excepto aquellos cuya publicidad sería imprudente..."

Se proclama contra las monarquías absolutas de Europa. En uno de sus comentarios sobre religión advierte que al hablar de cristiandad no se refiere "al catolicismo romano intolerante" que sólo existe en España, Portugal y México, "Todo el resto del mundo civilizado es cristiano no católico, o católico no romano, o romano no intolerante".

JOSÉ MA. LUIS MORA

Fueron sus padres don José Servín de la Mora y doña María Ana de la Madrid. Mora perteneció a una familia educada y bien acomodada económicamente. Al parecer con la revolución de independencia de Hidalgo, perdieron casi todos sus bienes.

Nació José María Luis Mora[1] en Chamacuero, hoy ciudad Comonfort, Guanajuato en el año de 1794. Después de cursar sus primeros estudios en la ciudad de Querétaro, se inscribió en el Colegio de San Ildefonso, en la ciudad de México, donde estudió gramática, física, lógica y filosofía. En 1812 recibió el título de bachiller en Artes. En 1818 el de bachiller en Teología. Dos años después la Real y Pontificia Universidad de México le otorgaba el grado de doctor en Sagrada Teología, titulándose de abogado en el año de 1825.

Fue clérigo y se ordenó de presbítero, aunque más tarde se separó de la profesión religiosa.[2]

[1]Se verdadero nombre fue José María Mora Madrid. Después, él agregó el de Luis. En la invitación de su padrino don Pedro Marcos Gutiérrez, al acto " de todo el curso" (1812) que sustentará su ahijada don José Ma. Mora y Madrid, no aparece el nombre de Luis.

[2]En relación a su posición ideológica el mismo Mora expone, en forma por demás honrada y directa su situación "Mora ha adoptado el *partido del progreso*, tal como va expuesto en esta Revista, desde que pudo pensar, y la elección de sus conciudadanos lo puso en el caso de obrar; *nada retracta ni desconoce de cuanto ha hecho y dicho en sentido de estos principios*, por la única pero eficacísima razón de que hasta hoy (*27 de marzo de 1837*) no encuentra motivo para hacerlo, y también porque no es decente ni moral abandonar una causa cuando se halla perseguida. La adopción de este partido ha sido obra de pura convicción; los hombres del partido contrario, especialmente los de su clase, lo exaltaban y aún mimaban, cuando se separó de ellos de hecho, pues por convicción lo estaba mucho tiempo antes, de donde debe inferirse naturalmente que no fue el disgusto sino una causa mas pura la que lo obligó a obrar así en 1820… Creyéndose primero ciudadano que miembro de esta clase, y hallándose por otra parte convencido de los males políticos que ella causa, por el estado civil que se le ha dado; ha pedido su reforma como escritor y la ha votado y promovido como diputado y funcionario público: esto ha creado entre él y los hombres de su clase, que jamás lo han acometido de frente, enconos y animosidades que se han robustecido y fortificado por el especio de diez y siete años, y que no es posible deponer, ni racional esperarlo. En tal estado de cosas todos los vínculos civiles que hayan existido o podido existir de una y otra parte, son de hecho, y deben considerarse de derecho enteramente disuelto. Mora pues renuncia y rehúsa para si todos los privilegios civiles de su clase, que ninguna ley positiva le obliga aceptar, y que en su caso resiste la ley de la naturaleza anterior a todas las otras, y a la vez superior a ella: protesta que por su parte nada habrá que sea o pueda interpretarse como un acto de reconocimiento de la existencia de estos vínculos civiles; y desde ahora anticipa para cuando llegue el caso, si llegar debe, que resistirá hasta donde alcance sus fuerzas, a las pretensiones que otros puedan tener para imponerle privilegios que está resuelto a no aceptar". *Obras completas*, vol. 2, "Revista Política", p. 543.

Impartió la cátedra de filosofía en el Colegio de San Ildefonso, distinguiéndose siempre por su dedicación y cumplimiento.

Fue miembro de número de la Academia Mexicana de Economía Política, de la Academia de Historia, socio de número del Instituto de Ciencias y Artes, miembro de la Sociedad de Ciencia, Arte y Literatura, recibiendo otros cargos honorarios.

Diputado por el Estado de México. El estado de Guanajuato lo nombró diputado al Congreso Federal, (1833-1834).

Cuando en 1833 Valentín Gómez Farías es vicepresidente de la República, llama a Mora para que colabore con él en el gobierno. Mora se convierte en consejero político de Gómez Farías. Ocupa una posición activa en la Dirección General de Instrucción Pública. Funda el semanario *El Indicador de la Federación Mexicana,* escribe también en el *Observador de la República Mexicana* periódico de la sociedad de los "Novenarios".[3]

MARIAE
SAPIENTIAE MATRI,
JOSEP MARIA MORA
PHILOSOPHUS
SEU
SAPIENTIAE AMATOR
POSTREMAM HANC PHILOSOPH.
CONCERTATIONEM
IN REG. ET ANTIQ.
SS. AA. PETRI ET PAULI
STIQ. ILDEFONSI COLLEG.
HABENDAM;
PRAESIDE
EMMANUELE DE URQUIAGA
Doctore Theologo
Et Publico Philosophiae Profesore
Ad Diem IV. mensis Januar.
Ann. Domini MDCCCXII.
D.

Representante principal del "partido del Progreso" se opuso siempre al dominio político, social y educativo del clero, así como a los conservadores mexicanos.

[3]Mora perteneció a los "Novenarios", rama del rito escocés. Sin embargo esto no obstó para que en el *Observador*… el 5 de mayo de 1830, en un artículo "Sobre las sociedades secretas" criticara ciertas actividades políticas de la Logias.

Durante los años de 1827 a 1846, la salud de Mora se quebranta considerablemente; desde 1819 padecía tuberculosis. Además su situación económica en estos años fue sumamente precaria.

En 1846, de nuevo, dominan políticamente en México los liberales. Se nombra a Mora, el 29 de diciembre de 1846, enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de México en Inglaterra. En su nuevo cargo defendió hábilmente los intereses políticos y comerciales de México.

En el año de 1850 regresó a París, donde falleció el 14 de julio del mismo año.[4]

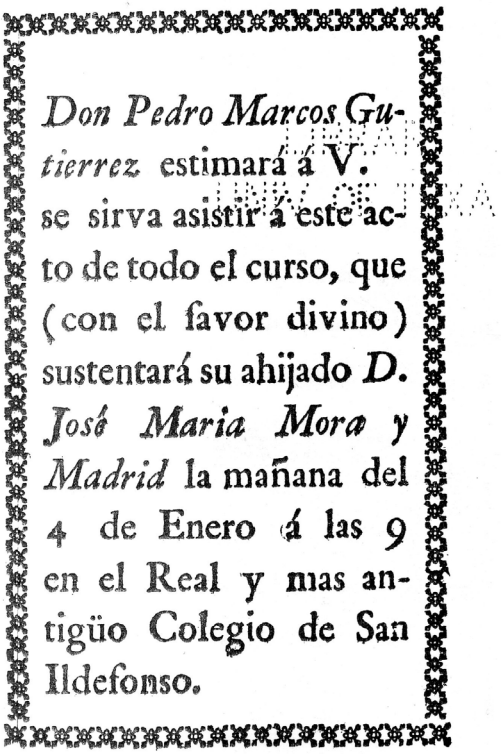
La obra escrita de Mora es sumamente amplia, de ella hemos elegido aquellas partes más significativas para ofrecer una semblanza del ideario filosófico-político del más connotado de los liberales mexicanos de la primera mitad del siglo XIX.[5]

[4]Después de la muerte de Mora se supo de la familia que había formado con Elisa Hoy. Juana Nava, la fiel sirvienta de Mora, que lo acompañó hasta el día de su muerte, muestra, en las cartas que escribe al licenciado Bernardo Couto, su preocupación por la situación económica de dicha familia y por la educación moral y religiosa del hijo mayor de Mora. En carta fechada en París el 26 de febrero de 1851, dice Juana Nava: "fuerza es poner a Ud. al corriente de un acontecimiento que no se si habrá llegado a noticias de Ud... La señora Elisa Hoy, persona muy honrada, estuvo íntimamente ligada al Sr. D. Luis Mora durante ocho años: de esta unión resultaron tres hijos; dos varoncitos y una niña; esta última murió en San Dionis, cerca de París... en el testamento (el Dr. Mora) dejaba asegurada la suerte de madame Hoy... Como según parece el testamento autógrafo se ha perdido: sólo se han dado a madame Elisa Hoy como mil francos de los 75 que el Sr. D. Luis había dispuesto se le entregase en asignaciones sobre el Banco de Londres... como es un deber moral, sino legal, cumplir con las instrucciones del difunto, he creído conveniente ponerlo todo en conocimiento de Ud. por dictarlo así mi conciencia y el sentimiento de gratitud que siempre me inspiró la persona cuya pérdida me causará pesar eterno". Firmado Juana Nava.

En otra carta fechada también en París el 27 de abril de 1852, dice "yo que sabía cuales eran las instrucciones de sr. Mora, no dude que en los fondos que él dejó él inscripciones del Banco de Francia, de Ingleterra, Estados Unidos, se le daría (a Elisa Hoy) la parte que el separo… la pobre señora tiene sobre sí el peso de dos hijos tiernos y cuya educación sobre ser costosa, es difícil sin recursos como ella está". La honradez y lealtad de Juana Nava hacia Mora así como hacia la familia que había formado, es realmente admirable. Es interesante, también, la preocupación que muestra por la educación religiosa del niño mayor, el pequeño debía tener muy poca edad para recibirla. Al respecto dice, al licenciado Bernardo Couto, en esta carta... "fui a Londres al fin de la exposición a fin de recoger al mayor, (de los niños) con el doble objeto de aliviar de los gastos de su educación y alimento etc., a la madre; y con el- muy poderoso de que el niño se educase en la creencia católica romana y no la religión de su madre" "...Gracias a Dios ya está adelantado en su catecismo... Como deseo que los primeros rudimentos de su enseñanza moral, religiosa y primaria sean buenos... fuerza es que por lo menos yo permanezca algo mas de un año por aquí, a fin de dejarlo con buenas ideas para que no se extravíe cuando me vaya a México". En José Ma. Luis Mora, *Obras completas,* vol. 8, p. 252.

[5]Las obras de Mora de las que hacemos mención son las siguientes: *Catecismo político de la federación mexicana,* publicado en 1831.

México y sus revoluciones, publicada en París en 1836; en ella realiza una excelente narración del tema que anuncia. Para este estudio se ha manejado indistintamente, la edición de *Obras sueltas,* realizada por la Editorial Porrúa, S. A., 1963 y la edición de *Obras completas de José Ma. Luis Mora,* publicada en coedición



Don Pedro Marcos Gutierrez estimará á V. se sirva asistir á este acto de todo el curso, que (con el favor divino) sustentará su ahijado *D. José Maria Mora y Madrid* la mañana del 4 de Enero á las 9 en el Real y mas antigüo Colegio de San Ildefonso.

de la Secretaría de Educación Pública y el Instituto de Investigaciones José Ma. Luis Mora, México, 1986.

"Discursos", en *Obras sueltas,* obra publicada por Mora en París en 1837. Mora realizó una breve "introducción" a esta obra, en la que explica y fundamenta el por qué de dicha publicación y su primordial contenido: "Las obras sueltas que se publican en esta colección, no tienen otro objeto, por mi parte, que presentar al pueblo mexicano el total de mis ideas políticas y administrativas. Ellas son la historia de mis pensamientos, de mis deseos y de mis principios de conducta, y se reimprimen tales como se publicaron en los periodos diversos que corresponden a la revolución constitucional de mi patria".

En *Obras sueltas,* aparece también la "Revista Política de las diversas administraciones que ha tenido la República hasta 1837".

Mora realiza, en este escrito, una narración precisa y objetiva de los acontecimientos políticos ocurridos en México desde la Independencia hasta el año señalado.

Las *Obras sueltas* se publicaron en su primera edición, 1837, en dos volúmenes. Actualmente la edición de dicha obra, realizada por la Editorial Porrúa, S. A. en 1963, se presenta en un sólo volumen.

Mora publicó sus artículos y discursos, recogidos en dichas obras, en varios periódicos mexicanos, de su época, entre los que pueden citarse, *El Semanario Político y Literario, El Sol, La Libertad, El Observador de la República. Mexicana.* Editó en 1833 *El Indicador de la Federación Mexicana.*

Comencemos por exponer la idea de la "filosofía" que Mora ofrece en su artículo "Rasgo encomiástico de la filosofía".[6]

En primer lugar advierte que se honra con el calificativo de "filósofo que es el nombre con que me honro"; en segundo lugar advierte que aunque la filosofía y el filósofo son despreciados por muchos, la filosofía es "tan honrosa al que la profesa, como *útil a la humanidad*". [7]Esta idea de la filosofía como algo "útil" está presente en los pensadores liberales mexicanos del siglo XIX que inclinándose a una concepción pragmática de la filosofía, entendían que la tarea principal de ella consistía en ofrecer soluciones concretas y prácticas al momento preciso en que se vivía.[8]

Mora se pregunta "¿qué es la filosofía?... Es, dicen a una, todos los sabios, el conocimiento de todas las cosas comprendidas dentro de la esfera del entendimiento humano. Y ¿cómo podrá dejar de ser útil un conocimiento tan vasto y universal?". Precisamente dicho conocimiento, según Mora, "hace al hombre árbitro y señor del universo", concluyendo que "A la filosofía se debe esta multitud innumerable de máquinas, que facilitando las operaciones de la industria y cargando a la naturaleza el trabajo que el hombre debía llevar ha multiplicado aquellos productos que sirven para satisfacer sus necesidades... Por medio de la filosofía el hombre penetra en las entrañas de la tierra... La filosofía sirve también para conducir el ingenio del hombre a la consecución de la virtud... baste decir que ella [la filosofía] enseña al hombre el modo de indagar la verdad y de practicar la virtud".[9]

Mora se proclama contra la filosofía especulativa, señalando la necesidad de abandonarla en bien de la educación, la moral y la cultura. Establece una separación entre teoría y práctica, entendiendo a la filosofía como una forma de saber orientado

[6]*Obras sueltas,* p. 605.

[7]El subrayado es nuestro.

[8]En páginas anteriores se ha señalado que la idea de la filosofía como algo "útil", la filosofía aplicada a la acción vital, concreta, con el fin de dar felicidad al hombre, está presente ya en el pensamiento filosófico mexicano del siglo XVIII. El Oratoriano, Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, introductor de la filosofía moderna en México, afirma en su obra *Elementos de Filosofía Moderna, Prolegómenos,* p. 26, "como la filosofía ha sido dispuesta *para la verdadera utilidad del hombre,* y tal es el fin cuales son los medios, se sigue que las especulaciones demasiado sutiles de los peripatéticos a cerca de temas que no pueden ser indagados por la razón humana o al menos no pueden aportar nada de provecho al género humano, tanto menos pertenecerán al estudio de la sabiduría, *cuanto menos unidas están con la verdadera felicidad del hombre".* El subrayado es nuestro. Indudablemente se advierte, en Gamarra, una relación con el pensamiento cartesiano, relación que como ya se ha señalado se presentó también al interior del discurso liberal mexicano.

[9]Sin caer en planos repetitivos, es necesario señalar, de nuevo, la similitud, por demás significativa, con el pensamiento cartesiano. Dice el autor francés en la sexta parte del *Discurso del método* que por medio de la filosofía práctica "conociendo (gracias a ella) la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire de los astros de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean... podríamos aprovecharlas... en todos los usos a que sean propias y de esta suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear no sólo por la invención de una infinidad3 de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella".

esencialmente a la práctica, como rectora de una conducta moral y política, cuyo fin principal es la felicidad del hombre. Es interesante la relación, un tanto socrática, que establece entre filosofía, virtud, moralidad y felicidad, adjudicándole a la filosofía una tarea moralizante. Este criterio adquiere una forma más concreta en el plano educativo, que se presentaba como urgente a resolver. Criticó severamente lo que se codificaba como "los delirios de nuestra gótica educación ...y el error canonizado", afirmando que los escolásticos fundaban todo su saber en "el pundonor del silogismo y en la terquedad".[10]

Como puede advertirse, Mora relaciona a la filosofía con un espacio práctico y utilitario, pero la carga también, como a la educación, de cierto contenido utópico; sin embargo como se ha señalado, en el pensamiento mexicano en general y en particular en el pensamiento de Mora, lo deseado como perfecto, el paradigma en cuanto tal, no se ofrece en un "topos" o "lugar ideal", más allá de la instancia imperiosa de la experiencia, sino por el contrario en conceptos teóricos: filosofía, educación, felicidad, que se aplican a dicha experiencia, para trasformarla. La filosofía, en los liberales mexicanos, va a tener en sí misma esa significación y poder que colinda con la idea señalada de lo "utópico". El "fracaso", como acertadamente fue visualizado por Zavala, consistió, principalmente, en que el plano teórico planteado como solución no coincidía con las exigencias del plano práctico, de la facticidad histórica.

Pasando a otro aspecto del pensamiento de Mora, que puede definirse como su preocupación por la instancia de lo político, se conservan entre sus "discursos", dos sumamente interesantes por las ideas que en relación con "el gobierno" y "el poder" desarrolla en ellos. Se nos presentan bajo el título de "Discurso sobre la libertad civil del ciudadano" y "Discurso sobre los límites de la autoridad civil deducidos de su origen".[11]

En dichos "discursos", Mora, hace ostensible su preocupación por garantizar la libertad civil del ciudadano. Realiza un análisis crítico de las distintas formas de "poder", señalando el peligro de los atentados que, por parte del gobierno, pueden realizarse en contra de la dignidad y libertad del hombre.

Definiendo la libertad civil del ciudadano como "la facultad de hacer sin temor de ser reconvenido ni castigado todo lo que la ley no prohibe expresamente", advierte que en esto consiste "la seguridad individual"; citando a Montesquieu reafirma, "la libertad del ciudadano consiste única y exclusivamente en la seguridad individual, en la quietud, reposo y tranquilidad que la convicción de su existencia "produce en cada uno..."

[10]Mora "Dictamen de la Comisión de Instrucción Pública y debates sobre el mismo", sesión del 9 de marzo 1823 y en "Proposición sobre Instrucción Pública al Congreso del Estado de México" sesión del 27 de noviembre de 1824. Mora insistía, en ellos, en la necesidad de la "consonancia" entre las ideas filosóficopolíticas del sistema y las que, por lo general, se daban a los jóvenes en la educación, planteado, la necesidad de enseñar una filosofia "práctica" que ayudaría a la transformación social.

[11]Mora, *Obras completas,* vol. 1, p. 148 y 297. Aparecieron publicados, respectivamente, en el orden en que se citan: *El Observador...,* 25 de julio de 1827 y *El Observador...* 19 de diciembre de 1827. Este último "discurso" aparece en las *Obras Sueltas* con el título de "La suprema autoridad civil no es ilimitada".

Sin embargo, Mora afirma, que los "agentes del poder" pueden atentar contra esta libertad, bien abusando del poder o bien no impartiendo la justicia necesaria. En relación con el abuso del poder y sus "terrible resultados" pone de ejemplo lo ocurrido en Francia antes y después de la Revolución Francesa.

Dirigiendo sus reflexiones a la situación mexicana, advierte, que el gobierno, en el que reside el poder, debe procurar realizar la justicia y "permanecer firme e impasible en medio de los partidos".

No deja de reconocer lo difícil de conseguir esto en la situación concreta de México; recordemos que estas palabras las pronunciaba Mora 17 años después del movimiento de independencia de Hidalgo y 6 años después de la firma del Plan de Iguala. Las preocupaciones de Mora, dada la situación política de formar un gobierno liberal y de prevenir y rechazar cualquier forma de autoritarismo despótico, conducen a Mora a las reflexiones que expone en estos dos discursos, los cuales alcanzan la categoría de documentos clásicos al interior del pensamiento político liberal mexicano. Por otra parte, estaba consciente de la difícil situación a la que tenían que hacer frente los liberales y con gran sentido histórico afirma: "La autoridad pública en una nación que por primera vez ha cambiado de instituciones, pasando del absolutismo a la libertad, es constantemente retrógrada, no tiene otra idea de gobierno que la que pudo recibir del régimen anterior, ni se persuade ser fácil reprimir los crímenes y precaver la ruina del Estado por otros medios que los que se aprendieron en la escuela del despotismo".[12]

Acusa "las persecuciones judiciales sin juicios regulares, cuando el poder público arresta y aprisiona a quien le acomoda, prolonga indefinidamente las detenciones, destierra, y, en fin, dispone de las personas según su arbitrio".

En una llamada de alerta advierte que los gobiernos pueden caer bien en una apatía, sin cuidar ni proteger los derechos del individuo o bien en una peligrosa "actividad", en la que comenten los crímenes que deberían evitar.[13] Situación, esta última, por demás peligrosa para la seguridad individual, ya que existe el peligro de que el ciudadano se convierta en esclavo. "Desde el momento en que el poder está facultado para disponer de la suerte de los súbditos sin sujeción a regla alguna, todos ellos son sus esclavos. El estado de súbdito es el de gobernado, o el de esclavo des-

[12]"Discurso sobre la libertad civil del ciudadano", se publica en 1827, esto es, después de elaborada la Constitución de 1824 en la que se adoptaba el gobierno representativo, popular y federal y durante las luchas entre las logias masónicas de yorkinos y escoceses, entre centralistas y federalistas; en una palabra, en una época caracterizada por las luchas políticas cuyo fin primordial era alcanzar el poder.

[13]A propósito de este problema cita a Bentham, "La autoridad del gobierno, dice el sabio Bentham, no es otra cosa que la excepción de la regla general que deben observar los particulares. No matarás, no privarás a nadie de su libertad: he aquí la obligación de un particular. El juez condenará a muerte al asesino; prenderá al delincuente, el gobierno hará ejecutar su sentencia; he aquí las facultades de la autoridad". Esto, comenta Mora, es indudablemente un beneficio para la sociedad, pero "En esta sumisión es puntualmente donde se corre el riesgo, pues aquí es donde el gobierno finge obrar como tutelar cuando realmente se convierte en agresor", presentándose, paradójicamente, el abuso en el ejercicio del poder.

poseído, y es inmensa la distancia que separa tan opuestas condiciones. ¿Qué es pues ser poseído? Es estar entera y absolutamente a disposición de otro y dependiente de su voluntad. ¿Y qué es ser gobernado? Es estar protegido contra todo género de agresiones". El poder arbitrario, afirma, da lugar a "turbaciones que tarde o temprano estallarán con estrépito".

La autoridad no es ilimitada, ni la de los hombres ni la de las sociedades. Mora que, en relación con el problema de la autoridad y el gobierno, fue siempre un antiroussoniano, orienta, en sus discursos, su crítica hacia el autor del *Contrato Social:* "como observa el célebre Constant, los horrorosos atentados cometidos en la revolución francesa contra la libertad individual y los derechos del ciudadano provinieron en gran parte de la boga en que se hallaba esta doctrina [la de Rousseau], que no sólo no es liberal sino que es el principio fundamental del despotismo".[14]

Los excesos en el poder podían controlarse por la Constitución y el necesario respeto a ella.

Después de realizar un breve resumen de la formación del gobierno en las primeras sociedades humanas, concluye, que en ellas al advertir los hombres el exceso de autoridad arbitraria, expusieron y consignaron en leyes los eternos derechos del hombre y del ciudadano, "combinando los tres poderes reconocidos del modo que pareció más útil a la conservación de la *libertad, propiedad, seguridad e igualdad* de los ciudadanos, y he aquí el origen de estos códigos y colección de leyes fundamentales conocidas con el nombre de constituciones… toda autoridad sea de la clase que fuere, tiene límites en el ejercicio de sus funciones... ni al pueblo ni a sus representantes les es lícito atropellar los derechos de los particulares, a pretexto de

[14]"Discurso sobre los límites de la autoridad, civil deducidos de su origen". Mora no condenaba, propiamente, a la Revolución Francesa, sino a los abusos de poder que en ella se habían cometido. Nunca aceptó los conceptos roussonianos de "voluntad general" y "pueblo", ni la teoría social de Rousseau ya que le parecía que encerraban, en sí mismas, la idea de despotismo y poder absoluto; por otra parte era por demás, contrarios a sus ideas liberales y a su posición de ideólogo de la incipiente burguesía mexicana. Le parecían confusos y peligrosos, juzgaba como "funestas" las consecuencias que producían "la ideas equívocas de muchos escritores, acerca de los derechos del pueblo sobre el gobierno y del gobierno sobre los pueblos". Una de sus ideas principales fue proteger la libertad individual frente a un "cuerpo colectivo" formado por el pueblo. Las opiniones de Mora sobre los excesos cometidos en la revolución francesa nos recuerdan, por su coincidencia, a lo dicho por Toqueville a propósito de la misma: "en la Revolución Francesa hubo dos impulsos en direcciones opuestas que nunca deben confundirse: uno era favorable a la libertad, el otro al despotismo".

Por otra parte, como pueden advertirse, el reconocimiento a Montesquieu y a Benjamín Constant está presente en el discurso filosófico-político de Mora, Constant, como anteriormente hemos indicado, en su obra *Principios de política* no aceptaba el concepto de "soberanía popular", con el fin de oponerse a Napoleón que se hacia llamar "delegado del pueblo", sin embargo en el *Curso de política constitucional* cambia en cierto modo, su opinión sobre la "soberanía popular".

conservar la sociedad, puesto que los hombres al instituirla no tuvieron otras miras... que la conservación de su *libertad, seguridad, igualdad y propiedades".*[15]

Mora creyó, firmemente, que la Constitución vendría a proteger al ciudadano contra el poder y autoritarismo del gobierno y también contra el absolutismo anárquico de una revolución. Mostrando una gran confianza en los hombres de América, afirma que los pueblos americanos que han alcanzado su independencia pueden por medio de sus Congresos elaborar constituciones "mucho más perfectas que las formadas en Europa, por haberse hecho independientes no sólo de España sino también de la influencia de algunos ideólogos europeos".

Los pueblos americanos, advierte, han conocido ya la situación política europea, "Los desastres de las últimas revoluciones, de no poder llevar a cabo ciertas teorías que aunque presentan un fondo de verdad en lo especulativo no pueden realizarse en la práctica". Esta actitud crítica ante algunos aspectos del pensamiento filosóficos político europeo es significativa y en cierto modo similar a la de Severo Maldonado. Mora concede a América la categoría de modelo por su experiencia colonialista y anticolonialista. Estaba consciente de los valores culturales y políticos que se realizaban en América.

Aprecia y alaba la experiencia histórica de los pueblos latinoamericanos y adopta una posición crítica ante los acontecimientos de la política europea. Afirma que América, en la tarea de la aplicación social y desarrollo del pensamiento ilustrado, se encuentra enteramente libre de ciertos lastres que en Europa pensaban todavía; eran estos los "de un gobierno despótico consolidado por centenares de años sobre añejas preocupaciones, tales como la nobleza hereditaria, el señorío de vasallos, la soberanía de los reyes derivada inmediatamente de Dios... que no han permitido una reforma total en los Estados de Europa".[16]

Sin embargo pocos años después, en su "Ensayo filosófico sobre nuestra revolución constitucional" publicado en *El Observador...* 3 de marzo de 1830, no presentaba tal optimismo en relación a la trayectoria constitucionalista latinoamericana y concretamente mexicana. Cayendo en una franca contradicción con lo dicho en su "Discurso sobre los límites de la autoridad civil deducidos de su origen", afirma: "Por desgracia de las antiguas colonias de América, su revolución de independencia coincidió con el reinado de la Constitución en la metrópoli y como era consiguiente, imitaron los errores de sus padres por mas que detestasen su dominio. Diez años han pasado en las que menos y veinte en las que más, que se hallan en revolución constitucional todas las nuevas repúblicas de América. Ninguna ha podido establecer un gobierno sólido, hacen hoy una constitución para que muera mañana y sea reemplazada por otra tercera y ésta desaparece como fantasma...".[17]

[15]"Discurso sobre los límites de la autoridad civil deducidos de su origen". *Obras completas,* vol. 1, p. 302.
[16]Discurso sobre los límites de la autoridad civil deducidos de su origen. *Obras completas,* vol. 1, p. 297
[17]*Obras completas,* vol. 1 p. 173-174.

La culpa de esta inestabilidad, según Mora, se debía a que se había caído en el error de adoptar, del sistema representativo, sólo sus formas y su aparato exterior y se habían conjugado las costumbres despóticas "con los principios de un sistema que todo debe ser libertad y franqueza". Las circunstancias hicieron cambiar, considerablemente, el pensamiento de Mora y América y sus instituciones, que en un tiempo elevó a rango de modelo, fueron objeto después de sus más severas críticas.

En la Introducción a sus *Obras sueltas* (1837), refiriéndose a la administración de 1833 a 1834 ofrece una interesante reflexión, a momentos un tanto amarga, de la situación mexicana. Insistiendo en las proposiciones realizadas por "el partido del progreso" afirma: "Será cierto, si se quiere como pretenden los hombres del retroceso, que el pueblo mexicano no ha nacido para gozar los beneficios sociales, ni recibir las instituciones políticas que los producen en Europa y los Estados Unidos; pero éste no es un motivo para calumniar a los hombres que así lo creyeron, e inflamar contra ellos pasiones que no hacen honor a ningún pueblo... para evitar disputas de palabras indefinidas, debo advertir, desde luego, que por marcha política del *progreso* entiendo aquella que tiende a afectuar de una manera más o menos rápida la ocupación de los bienes del clero; la abolición de los privilegios de esta clase y de la milicia; la difusión de la educación pública en las clases populares, absolutamente independiente del clero; la supresión de las monacales; la absoluta libertad de las opiniones; la igualdad de los extrangeros con los naturales en los derechos civiles, y el establecimiento del jurado en las causas criminales. Por marcha de retroceso entiendo aquella que pretende abolir lo poquísimo que se ha hecho en los ramos que constituyen la precedente".[18]

[18]Abundando en el ideario de Mora pensamos que es necesario transcribir lo dicho por él en la *Revista Política* sobre la administración Farías. Indudablemente sus palabras conforman una de las exposiciones mas elocuentes en relación a las ideas del liberalismo mexicano en la época referida. Puede advertirse, también, que Mora no estaba ajeno a la problemática que implicaba la adopción y aplicación de principios liberales a la situación mexicana advirtiendo, con toda claridad, que el poder del clero y de la milicia eran los principales obstáculos para lograr dicha adopción. "Cuanto se ha intentado, comenzado o concluido en la administración de 1833 a 1834 ha sido obra de convicciones íntimas y profundas de las necesidades del país, y de un plan arreglado para satisfacerlas en todas sus partes. El programa de la *administración Farías* es el que abraza los principios siguientes; *1o., libertad absoluta de opiniones y supresión de las leyes represivas de la prensa; 2o., abolición de los privilegios del clero y de la milicia; 3o., supresión de la instituciones monásticas y de todas las leyes que atribuyen al clero el conocimiento de negocios civiles, como el contrato de matrimonio, etc; 4o., reconocimiento, clasificación y consolidación de la deuda pública, designación de fondos para pagar desde luego su renta y de hipotécas para amortizarla mas adelante; 5o., medidas para hacer cesar y reparar la bancarrota de la propiedad territorial, para aumentar el número de propietarios territoriales...y facilitar medios de subsistir y adelantar a las clases indigentes, sin ofender ni tocar en nada el derecho de los particulares; 6o., mejora del estado moral de las clases populares, por la destrucción del monopolio del clero en la educación pública, por la difusión de los medios de aprender y la inculcación de los deberes sociales, por la formación de museos conservatorios de artes y bibliotecas públicas, y por la creación de establecimientos de enseñanza para la literatura clásica, de las ciencias y*

Mora veía en la Iglesia uno de los mayores peligros para la consolidación de la República, por ello procuró siempre acabar con el poder del clero. "Una república que nació ayer... una república... en el que todo es debilidad, desorden y desconcierto, ¿podrá sostenerse contra un cuerpo que tiene la voluntad y el poder de destruir su Constitución, de enervar sus leyes y de rebelar contra ella las masas?". En forma similar desconfiaba de la milicia haciéndola responsable del desorden existente; advierte la necesidad de suprimir sus fueros y privilegios.[19]

Preocupado por las revoluciones continuas, reflexionó sobre sus causas inmediatas y el proceso interno que en ellas se daba.

Comienza por analizar "el curso natural de las revoluciones" en un intento por fijar los caracteres comunes y principios generales que se presentan en ellas, así como advertir a los pueblos, especialmente al de México, el peligro de los cambios políticos realizados en forma violenta.[20] Distingue entre lo que él califica como "revoluciones felices" y aquellas otras que provocan y tienen como resultado la destrucción y la anarquía. Las primeras se caracterizan, según Mora, por ser producidas por "una causa directa de la que resulta un efecto inmediato". "Preséntase una circunstancia que hace desear a una nación entera o a alguna porción de ella un objeto determinado", cita como ejemplo de ellas las revoluciones de independencia de las colonias inglesas y españolas en América, son aquellas revoluciones en que "se sabe lo que se quiere". Las segundas, de resultados negativos "dependen de un movimiento gene-

la moral; 7o., abolición de la pena capital para todos los delitos políticos y aquellos que no tuviesen el caracter de un asesinato de hecho pensado; 8o., garantía de la integridad del territorio por la creación de colonias que tuviesen por base el idioma, usos y costumbres mexicanas. Estos principios son los que constituyen en México el *símbolo político* de todos los hombres que profesan el progreso, ardientes o moderados; sólo resta que hacer patente contra los hombres del *retroceso la necesidad de adoptarlos;* y contra los *moderados,* la de hacerlo *por medidas prontas* y enérgicas, como se practicó de 1833 a 1834". *Obras completas,* v. 2, p. 365-366.

En el anterior "programa" puede advertirse que Mora, coincidiendo con Zavala, cree necesario promover la formación de una burguesía rural. Por otra parte no se descubre en él, ningún interés, concreto, por los problemas que al interior, de la sociedad y la política se daban en relación al indígena. Este olvido del elemento indígena mexicano, sujeto a una injusta dicotomía ya que "gozaba" de los derechos que la Constitución otorgaba a todo mexicano, pero permanecía segregado y sumido en la mayor miseria, es notorio en los liberales mexicanos de la primera mitad del siglo XIX.

En relación al punto 4o., Mora plantea como necesarias la ocupación de los bienes del clero aplicándolos al crédito público. "Es necesario ocupar los bienes del clero y destinarlos al pago de los intereses de la deuda y de su amortización" lo cual dio lugar a las protestas del clero y del grupo conservador.

[19]*Obras completas,* en "Revista Política", v. 2, p. 385 y 391.

[20]Dos son los "discursos" en los que trató este tema, uno es el "Discurso sobre el curso natural de las revoluciones" publicado en *El Observador...,* 19 de marzo de 1830, el cual presenta, en su comienzo, la célebre frase de Montesquieu, autor guía, en muchos aspectos políticos, de Mora: "Las lecciones de lo pasado entre los hombres que han sufrido males, precaven los desordenes en el provenir".

El otro discurso, al que nos referimos, es el que lleva por título "Los medios de precaver las revoluciones", publicado en el mismo periódico el 2 de junio del mismo año.

ral en el espíritu de la naciones... los hombres llegan a cansarse de ser lo que son... ninguno sabe a punto fijo lo que desea y todo se reduce a descontento e inquietud". Estos, concluye, son los síntomas principales de "largas crisis"...Son "épocas críticas del espíritu humano", en estas sitúa a la Revolución Francesa afirmado que ha presentado caracteres de este tipo. En estas revoluciones guían a los hombres "teorías abstractas", "planteamientos idealistas", que conducen a "tiranías revolucionarias". En ellas "los hombres piden a gritos descompasados la libertad sin asociar ninguna idea fija a esta palabra, no hacer otra cosa que preparar el camino al despotismo". Sin embargo advierte que, a los ideólogos de dichas revoluciones los guían deseos puros y benéficos distinguiéndose de otros hombres que pronto se presentan en la escena revolucionaria. Estos últimos "dominados por la envidia hacia lo que es superior a ellos" siguen ciertas teorías sociales en las cuales se presentan los conceptos de libertad e igualdad: "Unos llenos de Rousseau que mal entienden, beben en sus obras el odio a cuanto es superior a ellos; otros adquieren en Mably la admiración de las repúblicas antiguas; ...discípulos del fanático Diderot, braman de cólera sólo de oír el nombre de sacerdotes, religión y culto… Tal es la segunda clase de hombres que toman una parte muy activa en el segundo periodo de revolución"; sin embargo, añade, que muchos de los que actúan, en este segundo periodo, poseen gran inteligencia y recurren a la elocuencia para con vencer y dominar a sus conciudadanos, es así como puede encontrarse, entre ellos, "Filósofos complacientes que disculpan las matanzas, y amigos de la libertad que elogian el poder arbitrario".[21]

[21]Mora se proclamó siempre contra la "igualdad", la cual según su criterio; "ha sido... uno de los tropiezos mas peligrosos para los pueblos inexpertos que por primera vez han adoptado los principios de un sistema libre representativo".

En su "Discurso sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía en la República y hacerlo esencialmente afecto a la propiedad", publicado en *El Observador...,* el 14 de abril de 1830, se refiere claramente al peligro de que todos los hombres por ser miembros del "cuerpo social" pretendan ocupar lo puestos públicos aún cuando no estén preparados para ello, "por la *¡gualda* han ocupado todos los puestos públicos una multitud de hombres sin educación ni principios". Sin embargo el peligro mayor que Mora advertía en el manejo indistinto del concepto o idea de "igualdad" era su relación con el plano de los derechos políticos. Si se aceptaba la "igualdad" entre los hombres, era necesario aceptar, también, que todos los hombres tenían los mismos derechos políticos. Oponiéndose a esto, con toda energía, argumenta: "El mayor de los males que en nuestra República ha causado esta peligrosa funesta palabra ("igualdad"), ha consistido en la escandalosa profusión con que se han prodigado los derechos políticos, haciéndolos extensivos y comunes hasta las últimas clases de la sociedad". De acuerdo con Mora, el derecho de ciudadanía y su ejercicio solamente podían gozarlo los propietarios, *"es necesario que el Congreso general fije las condiciones para ejercer el derecho de ciudadanía en toda la República y que por ellas queden excluido de su ejercicio todos los que no pueden inspirar confianza ninguna, es decir los no propietarios".* Continúa Mora, *"propiedad* a nuestro juicio no es otra cosa que la posesión de los bienes capaces de constituir por sí mismos una subsistencia desahogada e independiente; al que tiene estos medios de subsistir le llamamos propietario y de él decimos que debe ejercer exclusivamente los derechos políticos". De ello se deducía, lógicamente, que sólo tenía derecho al voto el propietario, así lo especifica Mora al final de su "Discurso": lo La voz activa y pasiva per-

En cuanto a "los medios de precaver las revoluciones", afirma que en primer lugar el abuso del poder y la ignorancia del pueblo, favorece el surgimiento de ellas y que "El más sabio y seguro medio de precaver las revoluciones de los hombres, es la de apreciar bien la del tiempo y acordar lo que ella exige". Los gobernantes deben reconocer las necesidades de los hombres, afirmando Mora, (en una posición, curiosamente, cercana el positivismo, que años más tarde dominaría en México) que "los pueblos llegarán en mas o menos remota época a la libertad política", esto es que ella es y debe entenderse como fruto y resultado del tiempo, proceso al que deben favorecer los gobernantes. Concluye advirtiendo que la suerte de los hombres se mejora, "propagando la moral y la industria".

En relación al problema que se planteaba, al interior de la circunstancia mexicana, sobre la libertad de pensar, hablar *y* escribir,[22] Mora aceptaba, abiertamente, la necesidad del respeto absoluto a dichas libertades. En relación a la libertad de pensar afirma que los actos del entendimiento pertenecen al orden metafísico, presentándose como necesarios, por lo tanto, la libertad de pensar, no debe sufrir ningún tipo de violencia y coacción, ya que es imposible e indebido poner límites al pensamiento del hombre.

Reitera que las libertades de pensar, hablar y escribir no trastornan el orden público, este se refiere a la observancia de las leyes y a ello no se oponen, expresamente, las libertades señaladas. A propósito de lo cual aclara que, "Decir esta ley es mala... no es decir no se obedezca ni se cumpla; la primera es una opinión, la segunda es una acción; aquella es independiente de todo poder humano, ésta debe sujetarse a la autoridad competente", concluyendo que "no deben convertirse las doctrinas en dogmas", "ni obligar a los demás a su creencia". Así mismo las opiniones sobre las doctrinas implican también el respeto a ellas y la libertad de ser expresadas, escritas e impresas: "Jamás nos cansaremos de repetirlo: la libertad de opiniones sobre la doctrina nunca ha sido funesta a ningún pueblo; pero todos los sucesos de la historia moderna acreditan hasta la última evidencia los peligros y riesgos que han corrido las naciones, cuando alguna facción ha llegado a apoderarse de la imprenta, ha dominado el gobierno y valiéndose de él, ha hecho callar por el terror a los que podían ilustrarlo".

---

tenece exclusivamente a los ciudadanos... 2o Es ciudadano de la República el nacido o naturalizado en ella, mayor de 25 años, que tiene una de las condiciones siguientes: propiedad raíz, cuyo valor no baje de seis mil pesos. Renta corriente que llegue a mil... 11o Los jueces de distrito remitirán... listas de los ciudadanos de su territorio al supremo gobierno y a los gobernadores de los estados... 12o Ninguno que no esté incluido en estas listas, podrá votar ni ser votado para nada en toda la República, so pena de nulidad".

Mora creía y afirmaba, que el hombre que tuviera una propiedad, estaría interesado en la estabilidad social, en el orden, evitando "aquello que pueda turbarlo".

[22]Mora, "Discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir" publicado en *El Observador...,* México 13 de junio de 1827, en *Obras completas,* vol. 1. p. 128 y ss. En relación a lo propuesto cita a Spedalieri y a Daunou, como defensores de las libertades de pensar, hablar y escribir.

En cuanto a la libertad de cultos Mora se muestra, en cierto modo, prudente en sus opiniones advirtiendo que la "libertad de opinión" no debe confundirse con la "tolerancia o libertad de cultos", la primera le parece absolutamente necesaria de respetar; sobre la segunda afirma que "puede y debe diferirse indefinidamente en razón de que no habiendo mexicanos que profesen otro culto que el católico romano, tampoco hay como en otros países, hechos urgentes que fundan la necesidad de garantizarlos".[23] Afirma que los "dogmas" no son tema de discusiones públicas "y cada cual vive y muere en su iglesia sin molestar a los demás".[24]

En relación con el problema educativo Mora tuvo grandes inquietudes en cuanto a su solución y progreso mostrando siempre una gran confianza en la tarea bienhe-

[23]*Obras completa*, en "Revista Política",v.2,p.366-67.

[24]Mucho se ha hablado y escrito sobre la posición de Mora frente al protestantismo y más concretamente de su relación con la "Sociedad Bíblica Británica y Extranjera". Pedro Gringoire en su libro *El Doctor Mora. Impulsor Nacional de la Causa Bíblica en México.* México, Sociedad Bíblica de México. 1978, transcribe la siguiente cita de Genaro García en *Historia Mexicana,* v. III, núm. 3, enero-marzo, 1954, "El protestantismo del doctor Mora": "Quizá por aquellos días se convirtió al protestantismo; tengo una carta que con fecha 15 de septiembre de 1829, le dirigió desde Londres Mr. William Marshall, Secretario de la Sociedad de Traducciones Bíblicas Francesas y Españolas, donde consta que el Dr. Mora se había comprometido con anterioridad a promover en México los objetos de dicha sociedad". Gringoire remite a "Apuntes biográficos" (del doctor Mora), en *Papeles inéditos y obras selectas del Doctor Mora.* v. VI, de *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México.* México, 1906.

Al parecer cuando la "Sociedad Bíblica Británica y Extranjera", acometió la empresa de divulgar la Biblia en México tuvo gran acogida, incluso entre algunos sacerdotes católicos. Mora apoyó, también, esta promoción bíblica, incluso el que la Biblia fuera traducida a algunas de las lenguas indígenas de México. Si en relación a lo anterior recordamos las palabras de Mora en su escrito "Sociedad de la Biblia", publicado en *Obras sueltas,* p. 615, podemos advertir que juzgaba necesaria la circulación y lectura de la Biblia en México, circulación a la que siempre se opuso la gran mayoría del clero católico español y mexicano. Mora se refiere al reconocimiento que merece la "Sociedad Bíblica" por haber logrado dicha circulación y añade, "Algunos de sus dependientes se ocupan actualmente en promover una traducción de los libros sagrados en mexicano y varios otros idiomas de nuestra República. ¡Al cabo los ingleses vendrán hacer lo que debiéramos nosotros tener hecho desde hace tres siglos!". Hábilmente plantea la cuestión del libre examen en relación al texto bíblico, justificando el que la "Sociedad..." realizara las ediciones de la Biblia sin notas ni comentarios interpretativos, "pensó que era mejor presentar a lo fieles la palabra divina tal cual salió de la boca del Altísimo. La Sociedad se hubiera encontrado en el mayor embarazo del mundo si se hubiera metido a anotar la Biblia española. Los doctores católicos no están de acuerdo sobre la interpretación que debe darse a todas las palabras de la Biblia... reina (al respecto) una gran discordia de opiniones... La conducta de la Sociedad en esta parte ha sido pues la mas prudente y la mas justa". Concluye que "Como cristianos, como hombres y como ciudadanos deseamos vivamente que se generalice la lectura de las Santas Escrituras; en la cual creemos que están interesadas la religión, la humanidad y la Patria".

Se hubiera o no convertido al protestantismo, lo cierto es que Mora, apoyaba de hecho la tolerancia de cultos, incluso al interior de su familia, *(supra.* Carta de Juana Nava al Licenciado Couto) y que muy probablemente, con el fin de oponerse al catolicismo intransigente, dominante en México, se abrió a la propaganda protestante juzgándola beneficiosa para el pueblo mexicano.

chora de la educación; creía firmemente que un proceso pedagógico, debidamente orientado, vendría a solucionar la mayoría, sino es que todos, los problemas sociales de México.

El 20 de junio de 1823 publica en *El Observador de la República Mexicana* un artículo titulado "Pensamientos sueltos sobre educación pública".[25] En el que puede advertirse su fe en el "proyecto" de instrucción que proponía.

Criticando la pretensión de España, que con el fin de conservar sus colonias, intentó "poner trabas a la cultura de las facultades mentales y acostumbrar a los americanos a obedecer ciegamente las órdenes de una autoridad lejana" advierte que la instrucción es absolutamente necesaria en toda la República, "Para entender la Constitución y las leyes es indispensable saber leer; para pesar las razones alegadas en la tribuna nacional... se requiere tener algunos conocimientos generales… algunas reglas en el arte de pensar... Los hombres grandes se conocen por sus escritos o por sus acciones, la imprenta es el canal por donde se trasmiten sus nombres; siendo entre nosotros tan corto el número de los que saben leer y escribir, ¿será posible que la mayoría de la Nación elija para sus representantes a los que por su saber y virtudes debían ocupar las sillas de legisladores?"

Insiste en la necesidad del conocimiento de la "ciencia social" ya que ayuda a formar un espíritu público de respeto a las leyes y de oposición al despotismo.

Si el gobierno deseaba proporcionar a los gobernados "la mayor suma de bienes" debe comprender que "ésta no puede obtenerse sin educación", y afirma, desde una posición romántica e incluso utópica que "La cultura del espíritu suaviza el carácter, reforma las costumbres. La razón ilustrada es que sirve de freno a las pasiones y hacer amar a la virtud", y recordando a Rousseau concluye: "Por eso decía y con razón, el profundo filósofo ginebrino que si los hombres examinasen de cerca todas las virtudes que se necesitan en un gobierno popular se confundirían del enorme peso que cargaría sobre ellos".

Mora propuso desde 1824 las bases de la educación laica insistiendo en la necesidad de la relación entre los fines e intereses del gobierno y los programas educativos.[26]

El 23 de octubre de 1833 el gobierno de Gómez Farías promulgaba la ley que establecía la libertad de enseñanza y disponía la creación de establecimientos de instrucción pública. Desde un principio, Mora, planteó la necesidad de que cesara el monopolio del clero en la instrucción.[27]

[25] *Obras completas,* v. 1, p. 58 y ss.

[26] "Dictamen de la Comisión de Instrucción pública y debates sobre el mismo". Sesión del 9 de mayo de 1823.

[27] "El clero ni da ni puede dar otra (educación) que la monástica o alguna que más o menos se le parezca; y siendo como es ésta incompatible o a lo menos inconducente a formar hombres que deben vivir en el mundo y ocuparse de otras cosas que de las prácticas de los claustros,... era necesario exonerar a la clase eclesiástica de este trabajo". *Obras completas,* v. 2, p. 470.

El 21 de octubre, del mismo año se había ya expedido el decreto en el que se suprimía "la Universidad de México", estableciéndose una Dirección General de Instrucción Pública para el distrito y territorio de la Federación.[28]

En resumen los fines principales del partido del "progreso" en el espacio educativo fueron: "1º destruir cuanto era inútil o perjudicial a la educación y enseñanza; 2º establecer ésta en conformidad con las necesidades determinadas por el nuevo estado social; y 3º difundir entre las masas los medios más precisos e indispensables de aprender ",[29]

Los "Colegios", según Mora eran "universidades bastardas" que irremediablemente había que suprimir. Se formaron, entonces seis escuelas a las que se les dio el nombre de "Establecimientos", eran la escuela de estudios preparatorios, la de estudios ideológicos y humanidades, la de estudios físicos y matemáticos, (en ella se establecieron cátedras de historia natural, química, cosmografía, astronomía, botánica y agricultura práctica), la de estudios médicos, la de estudios de jurisprudencia y la de estudios sagrados, fundándose también escuelas para mujeres.[30]

Como pude advertirse las materias impartidas tanto en los establecimientos de enseñanza como en el Instituto Literario del Estado de México[31] presentan una orien-

[28]"La Universidad se declaró inútil, irreformable y perniciosa; *inútil* porque en ella nada se *enseñaba,* nada se *aprendía... irreformable* porque toda reforma supone las bases del antiguo establecimiento, y siendo las de la Universidad inútiles e inconducentes a su objeto era indispensable hacerlas desaparecer... *perniciosa* porque daría, como da lugar, a la pérdida de tiempo y a la disipación de los estudiantes de los colegios".

[29]*Op. cit.,* p. 465.

[30]"Los *establecimientos de enseñanza* se constituyeron bajo nuevas bases en todo diferentes a las antiguas. El primer objeto que se propuso la administración, fue sacarlas del monopolio del clero, no sólo por el principio general y solidísmo de que todo ramo monopolizado es incapaz de perfección y adelantos; sino porque la clase en cuyo favor existía este monopolio, es la menos a propósito para ejercerlo en el estado que hoy tienen y supuestas las exigencias de las sociedades actuales. Los conocimientos del *clero* más que los de las otras clases, propenden por su naturaleza al estado estacionario, o lo que es lo mismo dogmático. Los eclesiásticos... contraen un hábito invencible de dogmatizar sobre todo, de reducir y subordinar todas las cuestiones a puntos religiosos, y de decidirlas por los principios teológicos. Así en lugar de crear en los jóvenes el *espíritu de investigación y de duda* que conduce siempre y aproxima más o menos el entendimiento humano a la verdad, se les inspira el hábito do *dogmatismo y disputa* que tanto aleja de ella", *Obras completas,* v. 2, p. 457 y ss.

[31]En páginas anteriores al tratar a Lorenzo de Zavala se ha señalado expresamente la fundación del "Instituto Literario del Estado de México", fundación en la que como se recordará, Mora tuvo un papel primordial así como en sus programas de enseñanza.

Por otra parte Mora en la "Revista Política", *Obras completas,* v. 2, p. 456, se refiere con entusiasmo al "Instituto Científico y Literario" fundado en Guadalajara por Prisciliano Sánchez, gobernador del estado: "En Jalisco, aunque su capital lo es de obispado, y había en ella Universidad se abolió y se estableció un Instituto Científico y Literario por la voluntad enérgica del famoso Prisciliano Sánchez, gobernador de aquel estado y uno de los pocos genios creadores que ha tenido la República Mexicana... El Instituto, aunque no en el estado perfecto de su fundación, se conservó hasta 1834, en que la reacción de la oligarquía militar y sacerdotal, mucho más brutal en Jalisco que en el resto de la República, dio en tierra con este establecimiento".

tación cientificista oponiéndose a los planes de estudio vigentes en la Universidad Pontificia y en los Colegios, esto nos parece bastante significativo, ya que, como puede advertirse, bastantes años antes de la célebre "Carta de Gabino Barreda a Riva Palacio", en la que planteaba Barreda las reformas educativas propiciadas por su posición positivista, ya los liberales habían presentado programas en los que los estudios científicos ocupaban un lugar primordial. Si dichos programas no pudieron realizarse completamente, en todos sus contenidos, se debió a las continuas revueltas entre liberales y conservadores y a la oposición clerical.

Mora tuvo una clara visión de los problemas inherentes a un México que en una nueva situación política y social comenzaba a surgir. Su interés por la solución de ellos llega, a momentos, a conmover al lector que se adentra en su extensa obra.

Partidario ferviente de la superación de México por sí mismo, agudo intuicionista de situaciones políticas, enemigo de cualquier forma de dependencia, advertía sabiamente: "Qué es pues sujetar una nación a otra y ponerla en estado de no obrar por sí sino por impulso ajeno? Es destruirla en el orden físico y darle la muerte en el político, es crear una reunión de esclavos... así como el mayor ultraje y el primero de los males que pueden hacerse a un hombre es el de reducirlo al estado de servidumbre, de la misma manera... una nación que ha caído bajo la dependencia de otra por culpa de su gobierno... debe considerarse a éste como traidor en primero y supremo grado, pues en la línea de los delitos no puede encontrarse otro mayor".[32]

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[32]"Discurso sobre los perniciosos efectos del influjo de los gabinetes extranjeros en las naciones que los sufren". Publicado en *El Observador..,* México 28 de noviembre de 1827. *Obras completas,* v. 1, p. 284.

LUCAS ALAMÁN

Lucas Alamán nació en Guanajuato el 18 de octubre de 1792 en una rica familia de mineros, industria a la que estuvo vinculado toda su vida, tanto por los estudios que realizó en la Nueva España como en Europa, así también por algunos de los cargos públicos que ejerció, sobresaliendo su trabajo como Ministro de Relaciones Interiores y Exteriores en diversas ocasiones, igualmente trabajando en el Ayuntamiento de México.

Su vida fue una combinación de la actividad política con el trabajo intelectual, como lo evidencia su pertenencia a distintas instituciones intelectuales –algunas aún hoy activas-, de manera que Alamán fue socio de número de la Sociedad Mejicana de Geografía y Estadística, académico honorario de la real Academia de la Historia de Madrid y de la de Bellas Artes de S. Carlos de Méjico, socio corresponsal del Instituto real de las ciencias de Baviera, socio de la Sociedad Histórica de Massachusetts en Boston y de la Sociedad Filosófica Americana en Estados Unidos de América.

Entre sus acciones políticas debemos considerar la negociación sobre los límites fronterizos con los Estados Unidos antes de la Guerra de Intervención Norteamericana en la que México perdió parte de su territorio. También son importantes las fundaciones del Banco del Avío, el Museo de Historia Natural y el Archivo General de la Nación.

Alamán murió el 2 de junio de 1853 en la Ciudad de México, de nuevo como Ministro de Relaciones Interiores y Exteriores, en ese momento bajo el gobierno de Santa Ana, ante quien expusiera el proyecto político conservador, que más adelante veremos.

Alamán no escribió muchas obras, pero sus obras fundamentales son las *Disertaciones sobre la historia de México.* (Imprenta de José Mariano Lara, 1844-1849) y la monumental *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente* (1848), íntimamente relacionadas, pues, a partir de las primeras pensaría Alamán en escribir la *Historia de México*, por lo que las *Disertaciones* eran un preámbulo a la gran obra que fue la *Historia de Méjico*, viéndose claramente que algunas de las ideas principales de Alamán se podían percibir desde aquellos ensayos previos expuestos ante el Ateneo mexicano y que son lo más destacado en lo que a la ideología de Alamán y su génesis se refiere, viéndose en ellas no sólo el conjunto de su obra sino sus bases más profundas, completando el resto de su obra sus artículos periodísticos en los que se ve el enfrentamiento público entre liberales y conservadores.

Sus influencias intelectuales fueron muy variadas, como lo atestigua su amplia biblioteca personal –un total de 1807 piezas entre libros, mapas y documentos-, la cual aparece detallada en el avalúo que de ella se realizó a su muerte y que ahora se encuentra en el *Catálogo Lucas Alamán* de la Universidad de Texas, con el número 359.[1] Esto demuestra que el político e historiador mexicano conoció tanto la obra de autores clásicos como la de sus contemporáneos, no sólo extranjeros –Edmund Burke es el principal de ellos- sino también mexicanos como José María Luis Mora, Lorenzo de Zavala y Clemente de Jesús Munguía; así, en su colección había obras en distintos idiomas como lo son el inglés, el francés, el italiano, así como que tuvo interés por el griego y el latín. De la misma forma, las disciplinas en las que se imbuyó fueron varias, aunque es evidente su interés por la historia, apareciendo obras de Polibio, Tucídides, Julio César, Tácito, William Robertson, Cortés, López de Gómara, etc.; igualmente tuvo obras filosóficas, entre ellas varias de Platón, Aristóteles, Cicerón, Voltaire, Rousseau, Alexander von Humboldt- y de autores novohispanos como Las Casas, Bernardino de Sahagún, Sigüenza y Góngora, Eguiara y Eguren y Fco. Javier Alegre, entre otros. Esto lo convirtió en uno de los hombres mexicanos más cultos de su época, como se puede apreciar por las obras mencionadas y conocimiento de idiomas que poseía, a lo que debe agregarse su estancia en Europa estudiando cuestiones relacionadas con la minería.

La figura de Alamán ha sido asociada siempre con la del partido conservador de su época, lo que es políticamente cierto, pero su caso resulta ser la mezcla de un hombre conservador en sus ideas sociales pero muy moderno y progresista en lo que a economía corresponde, ya que siempre se preocupó por el desarrollo de la industria, incluso estudiando y exportando modernas técnicas mineras que él mismo aprendió en Europa.

Para fines expositivos será bueno tener una definición de lo que en el contexto de Alamán se entendía por conservador, lo que hará mucho más clara su relación con otros políticos-intelectuales del México de la primera mitad del siglo XIX. Lo que define las diferencias entre los liberales y los conservadores de ese periodo radicaba esencialmente en la visión que sobre la Nueva España tenían, siendo adversa en los primeros, que la consideraban como una etapa de represión política por parte de España, y por tanto, tenía que ser superada en el México que surgía después de la independencia, que pensaban, debía ser liberal, antimonárquico y basado en los derechos individuales y el contrato social, no en una tradición de tipo hispánica, que les parecía desdeñable casi en su totalidad. Así, para estos ideólogos, la historia de México empezaba como tal en 1808, en que se iniciaba el movimiento de indepen-

[1]Véase: http://lanic.utexas.edu/project/lucasalaman/alaman-ynsfran.html, sitio de la Universidad de Texas que contiene digitalizados una gran cantidad de documentos de Lucas Alamán y relacionados con él, que permiten no sólo seguir su trayectoria política sino también su formación intelectual. Consultada el 11 de julio de 2010.

dencia; dentro de esta segunda corriente una de las figuras más destacadas fue la de Lorenzo de Zavala, uno de sus contemporáneos, autor del *Ensayo histórico de las últimas revoluciones en México*, escrito histórico conocido por Alamán.

Por su parte, los conservadores veían al pasado novohispano de manera muy distinta, pues en él veían el modelo que México como país independiente debía seguir, sobre todo en lo que a instituciones políticas y distinciones entre los grupos sociales se refería, otra diferencia clave entre estos grupos fue la visión que tenían de la conquista de México, que en ningún momento fue vista como una calamidad sino como un periodo de prosperidad y estabilidad política. La lucha ideológica era nada menos que por distintas ideas de lo que se entendía por "México" y sus orígenes, y ante todo, su construcción a futuro; este enfrentamiento se ve claramente al leer las *Disertaciones* de nuestro autor.

Alamán es quizás el paradigma de esta última tendencia, siendo su *Historia de Méjico* un trabajo monumental en el que analizaba la lucha de independencia desde sus orígenes en 1808 hasta después de consumada en su época. Alamán hacía una revisión muy dura de la figura de Hidalgo y en general de la primera etapa del movimiento de independencia, habiendo él mismo presenciado la toma de Guanajuato por las fuerzas de Hidalgo, evento que marcaría para siempre su visión de los primeros años de la lucha por la independencia de México, no ocultando su estupor a pesar de los años transcurridos, aunque la base de sus ideas no viene sólo de los violentos acontecimientos que se suscitaron entre 1810 y la ejecución de Hidalgo en 1811 sino de una ideología muy bien definida.

Charles A. Hale, en su ya clásico estudio *El liberalismo mexicano en la época de Mora* pone mucha atención al autor de las *Disertaciones* y considera que "La historia era el arma principal de Alamán y la piedra de toque de lo que podría llamarse filosofía política conservadora en México".[2] Hale se centra en el conflicto ideológico y político que entre los grupos liberal y conservador que llegó al público vía la prensa, representada por los periódicos *El Universal*, de corte conservador, mientras que *El Siglo* y *El Monitor*, eran liberales; en ellos se llegaron a enfrentar los partidos en cuestiones tan simbólicas como la conmemoración del 16 de septiembre en el año 1849, con la ofensiva conservadora que consideraba el Grito de Dolores de Hidalgo no debía ser visto más como el día de la Independencia, y sí el 27 de septiembre de 1821, día de la entrada del ejército trigarante de Iturbide. En juego estaban las bases sociales y políticas de México. Así, para Hale, el papel de Alamán en su contexto fue claro, pues "el propósito de sus escritos históricos era combatir la falta de respeto popular por la herencia española de México y la idea de que la Independencia constituía un rompimiento necesario con ella. Se dedicó a demostrar con base en la historia que Hernán Cortés fue el fundador de la nación mexicana, que tres siglos de régimen

[2]Hale, Charles A. *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, 9ª ed., Trad. de Sergio Fernández Bravo y Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1991, p. 20.

colonial habían sido, en su conjunto, benéficos y progresistas, y que el único camino para la salvación de México en la actual crisis era rechazar las doctrinas liberales y destructoras y retornar a las prácticas aprobadas por el tiempo."[3] Alamán trabajó para este fin desde sus *Disertaciones* y darían como resultado final su *Historia de Méjico*. Pasamos a revisar ambas obras de manera rápida.

a) Las Disertaciones sobre la historia de México

Alamán considera que la conquista y la independencia habían sido los dos eventos de la historia de México que habían tenido gran relevancia no sólo para ella misma sino también para la universal; la primera le importaba en tanto que era el origen del régimen colonial, considerando que la conquista había sido bastante estudiada, pero no en el sentido que interesa a Alamán sino como la base del establecimiento del gobierno virreinal, intención clara si consideramos que quería defender a dicho régimen del olvido y la condena en que el México independiente lo quería poner. De esta forma, Alamán anticipaba ya sus dudas sobre si era necesario alterar el funcionamiento que México había tenido durante su periodo virreinal, al que calificaba por sus resultados, que consideraba positivos.

Alamán dejaba claro su objetivo con las *Disertaciones*.

> EL OBJETO QUE ME PROPONGO en estas disertaciones es examinar los puntos más importantes de nuestra historia nacional, desde le época desde que se estableció en estas regiones el dominio español, es decir, desde que tuvo principio la actual nacion megicana y seguir á esta en sus vicisitudes, hasta el momento en que vino á constituirse en nacion independiente. Ningun estudio puede ser mas importante que el que nos conduce á conocer cual es nuestro orígen, cuales los elementos que componen nuestra sociedad, de donde dimanan nuestros usos y costumbres, nuestra legislacion, nuestro actual estado religioso, civil y político: por qué medios hemos llegado al punto en que estamos y cuales las dificultades que para ello ha habido que superar.[4]

Alamán consideraba no sólo la historia de México sino que partía de la España de tiempos de los reyes católicos, haciendo una conexión entre las cruzadas y la

[3]Hale, Charles A. *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. …p. 20

[4]Alamán, Lucas. "Primera disertación sobre las causas que motivaron la conquista y sus medios de ejecución", en *Disertaciones sobre la historia de México. Hernán Cortés y la Conquista de México*, Tomo I, Séptima Edición y Primera en lo Conducente a Hernán Cortés y a la Conquista de México, México, JUS, 1985, p. 7.

Reconquista en España. Considera que la lucha contra los infieles había sido una característica de los pueblos europeos; en ellas ve una de las causas de la conquista de América, ya que este espíritu era el que tenían los españoles al venir a América. Es por demás interesante que vea en las cruzadas una causa de progreso y de unidad política, con lo que se veía su preferencia por un sistema centralizado, afirmado que la época de los reyes católicos fueron "¡Dias de gloria y de prosperidad para España, bien diversos de los dias de miseria y de confusion á que la ha traido en los nuestros el desenfreno de las pasiones y el furor de los partidos¡ Todo entonces prosperaba para ella, y aun sus mismos reveses contribuian á aumentar su poder y su gloria."[5]. Todo esto había sido precedido por la larga guerra de Reconquista, que a su vez había sido parte de la lucha contra los infieles, factor histórico muy europeo aunque especialmente arraigado en los reinos hispánicos. Aparecieron así las cruzadas, que si para los filósofos del siglo XVIII habían sido "impíamente" desacreditadas a consideración de Alamán, en el XIX, "mejor examinadas por los escritores imparciales y profundos de nuestros días, son miradas como una de las causas que más contribuyeron al desarrollo de la inteligencia humana, á la estabilidad y regularidad de los gobiernos y á los adelantos de la geografía y el comercio.[6]

Alamán, ya en la *Segunda disertación*, muestra una visión claramente providencialista de la historia e incluso, aunque no plenamente desarrollada, una teoría de los imperios y una crítica a la antropofagia de los pueblos prehispánicos y a su estado previo a la conquista. Se trata de un tema fundamental en el siglo XVI, en el que se discutió la legitimidad de la conquista de América por España, la que es defendida por Alamán desde una visión *a posteriori*, por decirlo así, ya que a él le interesaban más los resultados de aquella guerra, sobre todo el surgimiento de la Nueva España. Esto marca la relación de nuestro autor con el mundo indígena, al que respeta sólo en tanto pasado, siendo conocedor de la obra de los misioneros del siglo XVI, a quienes consideraba entre los grandes benefactores de la historia de México y de los indios, escribiendo que "Con la religión les enseñaron también las artes más necesarias á la vida civil y dieron principio á la industria á que la Nueva España debió su grandeza y prosperidad. [...] Estos esfuerzos en beneficio de la humanidad, no fueron el resultado de principios filosóficos, sino únicamente el efecto de la caridad cristiana, cuyo más glorioso triunfo fue ha sido la civilizacion de todo el continente [...]"[7]; pero a pesar de esto nunca presenta una preocupación real por los indígenas de su tiempo, ni en general por la clase baja mexicana, aunque llega a mencionar a los negros, consi-

[5]Alamán, Lucas. "Primera disertación sobre las causas que motivaron la conquista y sus medios de ejecución"... p. 14.

[6]Alamán, Lucas. "Primera disertación sobre las causas que motivaron la conquista y sus medios de ejecución"... p. 11.

[7]Alamán, Lucas. "Séptima disertación. Establecimiento y propagación de la religión cristiana en la Nueva España", en *Disertaciones sobre la historia de la República mexicana*, Antología, Estudio introductorio de Leopoldo Solís y Guillermina del Valle, México, CONACULTA, 1991, pp. 202-203.

derándolos una clase productiva a la que se había menospreciado desde los tiempos de la sociedad novohispana, y en las comparaciones entre los indígenas y los negros, en el juicio de Alamán salen mejor parados los segundos, a quienes consideraba más activos e incluso más valientes que los indígenas.

El final de la *Segunda Disertación* es del mayor interés y debe ser vista con detalle, ya que en ella Alamán muestra un pensamiento complejo que trasciende la mera descripción de los hechos, buscándoles una explicación y llegando incluso a legitimarlos.

Alamán adelantaba lo que fueron las siguientes *Disertaciones* y su interés. Comienza explicando lo que considera fueron las consecuencias del imperialismo romano, que si bien, como otros, no había tenido razones para conquistar a otros pueblos, "las naciones modernas deben todas su orígen á esta serie de invasiones, y la providencia divina, que por arcanos que nosotros no podemos penetrar, sabe sacar el bien del mal, ha hecho que por esta serie de acontecimientos el estado social se mejore y las luces y los conocimientos se extiendan."[8], por lo que opinaba que "La conquista de los romanos unió a todas las naciones conocidas bajo unas mismas leyes, les dió una misma lengua y por este medio la civilizacion se generalizó y se facilitó el camino al establecimiento del cristianismo. [...]"[9], esto es, había sido fundamental para la unidad cultural europea.

Alamán utilizaría la misma lógica para analizar la conquista de México, perfilándose algunas de las consideraciones más relevantes de Alamán, ya que en su visión, todo lo que era México venía de esa conquista y eso es lo que debía ser tomado en cuenta en vez de los males que había causado, que eran propios de toda conquista armada, pues en su opinión, "El camino del conquistador no puede quedar trazado sino con sangre, y todo lo que hay que examinar es, si esta se derramó sin innecesaria profusion y si los bienes succedivos han hecho cerrar las llagas que la espada abrió. [...]".[10]

Seguido a esto comenzaba a hablar de los sacrificios humanos entre los indígenas, y no de manera apologética sino uno de los elementos que más criticaba de su cultura, si bien más adelante intentaba darle una explicación histórica y en base a las carencias técnicas de los pueblos americanos –le parecía que antes de la conquista los indígenas estaban en la miseria respecto a las comodidades propias del uso del fierro, el acero y en las máquinas hechas con ellos-, aunque su consideración era que "tales sacrificios era ciertamente un obstáculo insuperable para todo adelanto verdadero en la civilizacion, pues no puede haber sociedad entre gentes que se comen unas

8Alamán, Lucas. "Segunda disertación. Conquista de Mégico y sus consecuencias", en *Disertaciones sobre la historia de México. Hernán Cortés y la Conquista de México*, Tomo I, Séptima Edición y Primera en lo Conducente a Hernán Cortés y a la Conquista de México, México, JUS, 1985, p. 103.

9Alamán, Lucas. "Segunda disertación. Conquista de Mégico y sus consecuencias"... p. 103.

10Alamán, Lucas. "Segunda disertación. Conquista de Mégico y sus consecuencias"... p. 104.

á otras."[11], encontrando Alamán en esto una diferencia fundamental con el cristianismo, del que la Inquisición no era esencia ni afectaba su fondo religioso.

Era entonces que Alamán va exponía lo que consideraba las ventajas y logros del régimen virreinal instaurado a partir de la conquista e incluso afirmaba que lo mejor había sido que entre los distintos países europeos que se repartieron América, fuera España el que dominó México, ya que a las colonias españolas "no se las consideró meramente como establecimientos productivos, sino que se las hizo partícipes de todo cuanto habia en la metrópoli. [...] Los monarcas españoles, profundamente religiosos ante todo, consideraron la propagacion de la religion [...] y con la religion vinieron todos los beneficios de la sociedad civil".[12] Alamán consideraba que este juicio debía aceptarse si se hacía de forma imparcial y con una crítica severa sobre el pasado novohispano.

Llegamos así a una de las conclusiones más importantes de Alamán, ya que en ella se veía claramente el uso fundacional que quiere dar a la conquista, ya que consideraba a España como "una nacion que en aquella época era la primera de la Europa, cuyas armas eran respetadas por todas las demas naciones, y en todo el esplendor de su literatura y de sus artes"[13]; por su parte, los indígenas habían sido pueblos guerreros que habían defendido su libertad con heroísmo, dando esta mezcla a la nación mexicana un origen noble y glorioso, que no habían considerado quienes consideraban justa la independencia por la injusticia de la conquista y con ello, creía Alamán, dejaban sin patria a dos terceras partes de los habitantes de México. Son éstas las principales ideas de las *Disertaciones*, con lo que veremos la *Historia de Méjico*.

b) La Historia de Méjico

La *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente* es la obra más importante de Alamán y una de las principales historias sobre México escrita en el siglo XIX, un siglo en el que fue fundamental la escritura de obras de este tipo entre muchos de los principales intelectuales de la época. La mayoría de las obras, inevitablemente, estaban ideológicamente cargadas, siendo escritas bajo distintas visiones de la historia de México con miras a su construcción según los modelos políticos que defendía cada grupo.

La *Historia de Méjico* escrita por Alamán es una pieza clave en este contexto y es la principal obra de tipo conservador, sobre todo por el análisis detallado que hacía del periodo inicial de la guerra de independencia en 1810 hasta su consecución en

[11]Alamán, Lucas. "Segunda disertación. Conquista de Mégico y sus consecuencias"... p. 106.
[12]Alamán, Lucas. "Segunda disertación. Conquista de Mégico y sus consecuencias"... p. 107.
[13]Alamán, Lucas. "Segunda disertación. Conquista de Mégico y sus consecuencias"... p. 109.

1821, dando como resultado una obra densa, además acompañada de amplios apéndices documentales y de gran extensión, dando un total de cinco volúmenes. Hale consideraba que el análisis del inicio de la independencia hecho en esta obra "sigue siendo el tratamiento patrón del periodo 1810-1821 y nunca ha sido igualado por una versión "liberal". Este hecho puede reflejar la durabilidad del conservadurismo criollo en la tradición mexicana."[14]

La importancia que su autor le daba va en concordancia con las *Disertaciones*, considerando que la importancia de conocer la relación entre México y España, pareciéndole necesario dicho trabajo "porque veja el poco conocimiento que se tenia acerca de este género de nociones, tan indispensables en un país, en que todo cuanto existe trae su orígen de aquella prodigiosa conquista, [...]"[15]

Alamán trató de escribirla con la mayor objetividad posible, por lo que creía que el tiempo en que lo hizo, con muchos de los personajes que aparecían en ella ya fenecidos y él mismo fuera en el exilio según los vaivenes de la época. No obstante, no logra una completa objetividad, ya que su visión de Hidalgo había sido marcada de manera inevitable por su presencia en la toma de Guanajuato, la cual él mismo narraba con espanto a pesar de que ya habían pasado varias décadas de ese acontecimiento; Alamán se encontraba lejos de admirar a Hidalgo, siendo su esfuerzo en mucho un intento de desmitificar aquella figura y de anteponer a ella la de Iturbide.

Nuestro autor buscaba desde el año 1808 los inicios de la lucha de independencia, aportando importantes datos sobre la actuación de los criollos frente al contexto de las abdicaciones de Bayona. Para Alamán era evidente que detrás de las propuestas del Ayuntamiento de México se encontraba la franca intención de independizarse de España, aprovechando el contexto. Analizaba la actuación de importantes personajes como Melchor de Talamantes y Primo de Verdad, así como también menciona la prensa insurgente de la época recordando periódicos como *El despertador americano* de Severo Maldonado, a quien no menciona personalmente. Llama la atención el juicio de Alamán sobre Talamantes, autor de la *REPRESENTACION NACIONAL DE LAS COLONIAS. Discurso Filosófico Dedicado al Ex[c]elentisimo Ayuntamiento De la Muy Noble, M. L. Y é Ymp. Ciudad de Mexico, Capital del Reyno.-Por Yrsa Verdadero Patriota*, en la que se exponían los casos en los que las colonias podían separarse de las metrópolis.

Para Alamán, Talamantes:

> Era un religioso mercedario, de aquellos que de su profesion no conservan mas que el hábito: habia venido del Perú su patria, para pasar á

[14]Hale, Charles A. *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. ... p. 22.

[15]Alamán, Lucas. *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente. (1848)*, 5 tomos, México, Libros del Bachiller Sansón Carrasco, 1985-1986., Tomo. I. p. 3.

> España por disturbios e su provincia, pero se habia ido quedando en Méjico, en donde vivia fuera del convento, frecuentando las casas de juego y petardeando para hacerse de dinero. [...] Era hombre despejado, y tenia en asuntos políticos, aquella instruccion indigesta que dá la lectura de los libros de la revolucion francesa, y que basta entre el vulgo para ser considerado por hombre ilustrado. Un escritor mas reciente pero bien impuesto de los sucesos de aquel tiempo, confiesa tambien que el objeto de las juntas que el ayuntamiento promovia, no era otro que el de la independencia.[16]

Alamán encontraba en la división entre europeos y criollos la razón de la independencia de México, ya que se había creado una rivalidad que apenas se desató, llevó a una sangrienta lucha en la que insurgentes y realistas buscaron la destrucción de su contraparte. Alamán no oculta los detalles sangrientos del enfrentamiento, aunque es evidente que pretendía mostrar a Hidalgo como un caudillo exasperado que derramó sangre europea en cantidades que podrían haber sido menores y como alguien que usó ese rencor histórico para movilizar a grandes masas de la población novohispana.

Los ataques de Alamán contra Hidalgo son muy duros, aunque en la reconstrucción biográfica que hace decía haberlo conocido personalmente alguna vez e incluso reconocía su labor como profesor en la Universidad de San Nicolás; junto a esto, menciona su actividad industrial con la cría de gusanos de seda, aunque considera que era poco ordenado con ella y que no lo hacía metódicamente, una actitud de la que lo acusaba cuando llevó la lucha por la independencia.

Alamán no escatima en contar todo tipo de detalles de los acontecimientos iniciados en 1808 –Querétaro le preocupaba en particular-, ya que cree que por no considerarlos en su importancia se habían dado como resultado que en el México independiente se glorificara el 16 de septiembre y a Hidalgo, a quien él veía de manera opuesta. Escribía lo siguiente:

> A esta alteracion de la verdad de la historia se debe sin duda, el que la republica mejicana haya escojido para su fiesta nacional el aniversario de un dia que vió cometer tantos crímenes, y que date el principio de su existencia como nacion de una revolucion que proclamando la

[16]Alamán, Lucas. *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente. (1848)*, 5 tomos, México, Libros del Bachiller Sansón Carrasco, 1985-1986., Tomo. I, p. 122.

En este mismo libro Alamán recogía las discusiones acontecidas en 1808 en torno a la soberanía de la Nueva España al haber abdicado Fernando VII. La idea del Ayuntamiento de México era que la soberanía había vuelto al pueblo, término que no era muy claro; por demás, la idea misma había sido condenada por la iglesia además de negarse que el Ayuntamiento fuera el pueblo. Ver. I, V, pp. 129-130.

> superchería, empleó para su ejecucion unos medios que reprueba la religion, la moral fundada en ella, la buena fé base de la sociedad, y las leyes que establecen las relaciones necesarias de los individuos en toda asociacion política.[17]

Y más adelante continuaba su crítica. Para Alamán, Hidalgo había seguido las ideas del Ayuntamiento de México, utilizaba el mismo discurso en torno a defender los derechos de Fernando VII en contra de Francia, que era presentada como una nación enemiga del culto católico. Para Alamán, el papel de la religión había sido utilizado por Hidalgo, quien había encontrado grandes masas a su favor al presentarse como defensor de la virgen de Guadalupe y del rey Fernando VII, consignas que en la mente popular se habían convertido en defensa de la religión y en el deseo de dar muerte a los españoles. Para Alamán se había tratado de una "Reunión monstruosa de la religion con el asesinato y el saqueo" que había hecho popular a Hidalgo, considerado Alamán que "los medios que empleó para ganar esta popularidad, destruyeron en sus cimientos en edificio social, sofocaron todo principio de moral y de justicia, y han sido el orígen de todos los males que la nacion lamenta, que todos dimanan de aquella envenenada fuente."[18]

Alamán se va a inclinar más bien por la figura de Iturbide, quien lograra la independencia en 1821, pensando el historiador que debía ser el 27 de septiembre de 1821 y no el 16 de septiembre de 1810 la fecha que debía conmemorarse. Iturbide fue primero parte del ejército realista que lucho contra los insurgentes y sólo la unión entre Guerrero e Iturbide dio como resultado la independencia de México. Alamán insistía en que fueron los realistas, quienes primero lucharon contra los insurgentes, quienes lograron la independencia del país. El historiador mexicano no estaba contra la independencia tanto como contra la forma en que se llevaron a cabo las primeras campañas, que consideró catastróficas para México, ya que en ellas se acabó con buena parte de lo que consideraba lo mejor de la población virreinal; por supuesto, pensaba en la clase social a la que él mismo perteneció, y si bien hay un claro patriotismo en él, se trata de uno que se vinculaba más a la conquista y la tradición hispánica que al mundo precolombino, como ya lo hemos visto antes con las *Disertaciones*.

Para Alamán, la clase baja mexicana era ante todo viciosa, siendo esa masa la que siguió a Hidalgo en su lucha y que con sus rencores producidos por una larga historia de dominio europeo en México, atacó a la clase alta. La valoración hecha por Alamán es obvia por sus juicios sobre los primero años de la revolución de inde-

[17]Alamán, Lucas. *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente. (1848)*, 5 tomos, México, Libros del Bachiller Sansón Carrasco, 1985-1986., Tomo. I, p. 243.

[18]Alamán, Lucas. *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente. (1848)*, 5 tomos, México, Libros del Bachiller Sansón Carrasco, 1985-1986., Tomo. I, pp. 243-244.

pendencia, cuyos efectos consideraba permanentes en los problemas que enfrentaba el país para organizar un gobierno estable, pero se trataba de algo más que de una simple hostilidad a la historia que ponía a Hidalgo como padre de la patria, ya que detrás había una idea más compleja sobre el país, la cual veremos más adelante en con el plan de los conservadores, otra obra de autoría de Alamán.

El giro que el historiador mexicano quería dar a la visión sobre la independencia era radical y significaba una inversión de la valoración de lo que se entendía por México así como un replanteamiento de lo que debía creerse sobre la lucha de independencia y sus caudillos. Alamán oponía la figura de Iturbide a la de Hidalgo, y del primero recoge un testimonio de 1827, ya en el exilio, siendo un documento muy revelador de lo que el propio autor de la *Historia de Méjico* pensaba. Sobre los iniciadores de la insurrección –hasta ahora vistos como héroes de la patria- Iturbide decía que él mismo los persiguió y que lo hubiera vuelto a hacer si él regresara a esos tiempos.[19]

Alamán se apoyaría en esto para acentuar cosas que sobre la independencia le preocupaban en un nivel personalmente, así como por la política llevada a cabo en el México independiente. Para él, gracias a Hidalgo había venido un sistema atroz que dio como resultado la destrucción "la parte europea de la casta ó clase hispano-americana".

Alamán siempre consideró a dicho grupo el más productivo y respetable de la sociedad novohispana, grupo del que el propio Alamán se sentía parte. El historiador consideraba que este grupo parecía extranjero en el México independiente, contrario a su situación en la Nueva España, a la que estaban unidos por lazos culturales más profundos; no era esto lo único problemático sino también las consecuencias económicas, que no eran menores, ya que las fortunas que antes ostentaban la clase alta novohispana se habían ido terminando.

Socialmente, el problema que encontraba Alamán era que "la parte mejicana" de la población no había podido sustituir a la que había ido desapareciendo, ya que desde su perspectiva no tenían las mismas cualidades. Evidentemente, Alamán estaba idealizando a los europeos, de la misma forma que vituperaba a las clases mexicana, siendo su visión elitista la base de gran parte de sus opiniones, que pretendía mostrar como válidas de acuerdo a la historia.

Ahora bien, no es Alamán el único autor que dividió a la sociedad mexicana según parámetros elitistas ni que excluyó a la parte baja de la sociedad de ser un grupo capaz de ordenar y dirigir el país, y el ejemplo es la obra de un liberal como Mora, siendo en realidad lo que caracteriza a Alamán la visión que del pasado novohispano quería defender, lo que ya veíamos en las *Disertaciones*. Alamán concluía así sobre la revuelta de Hidalgo que:

[19]Ver Alamán, Lucas. *Historia de Méjico*, Tomo II. Lib. II, Cap, XVIII, p. 144.

> Esta horrenda revolucion es sin embargo, la que se ha querido hacer que la república mejicana reconozca por su cuna. Los individuos que la promovieron no solo no hicieron la independencia, sino que la retardaron é impidieron, y con los principios que propagaron, fueron causa de que cuando llegó á verificarse, no se ha producido ninguno de los frutos que debia, y no ha sido para la nacion mejicana mas que una fuente continua de desgracias. A ellos no obstante se les ha querido atribuir la gloria, si no de haberla hecho, á lo menos de haberla intentado y llevado tan adelante que la posterior , se ha presentado como una consecuencia de lo que ellos habian adelantado, privando á Iturbide de lo que justamente le corresponde.[20]

La causa realista y conservadora de Alamán, podríamos decir, su gran objetivo, se veía claramente en la conclusión del libro II de la *Historia de Méjico*, en donde daba uno de sus juicios definitivos sobre la lucha de independencia:

> El partido realista que combatió contra los insurgentes y que fué el que mas adelante hizo la independencia, ha querido reivindicar sus derechos á esta; pero habiéndolo hecho de una manera tibia y disimulada, ha resultado para ella un doble orígen y una doble festividad, tomando cada uno el bando á que perteneció, su parte en la funcion que le corresponde y execrando la del bando contrario: con lo que esta nacion, á la que se ha hecho dudar su origen, de los elementos que la componen, y de los derechos que estos representan, es tambien materia de cuestion, que cada año se debate de nuevo, quien es a quien debe su independencia y desde qué época debe contarse esta; mas no puede dudarse que llegue el tiempo en que prevaleciendo el buen sentido sobre las preocupaciones é intereses del momento, se juzgarán los hechos con imparcialidad, y se acabará por reconocer y confesar, que Hidalgo, Allende y sus compañeros, se lanzaron indiscretamente en una revolucion que eran enteramente incapaces de dirijir: que no hicieron otra cosa que llenar de males y desventuras incalculables á su patria, y que habiendo sido desgraciado el resultado de su empresa, no pudieron cubrirlos y hacerlos olvidar con el triunfo, que muchas veces hace perder de vista los medios inicuos que han servido para obtenerlo.”[21]

Finalmente debemos ver la *Carta de Lucas Alamán a Santa Anna*, en el que Alamán exponía las bases del pensamiento político conservador, con lo que podemos ver el cuadro completo trazado entre las *Disertaciones*, la *Historia de Méjico* y esta breve carta.

[20]Alamán, Lucas. *Historia de Méjico*, Tomo II. Lib. II, Cap, XVIII, pp. 145-146.
[21]Alamán, Lucas. *Historia de Méjico*, Tomo II. Lib. II, Cap, XVIII, pp. 146-147.

Alamán presentaba a su partido no organizado como la masonería –muchos de los principales políticos liberales del país habían pertenecido a alguna logia- sino como los representantes "de toda la gente propietaria, el clero y todos los que quieren el bien de su patria."

Más adelante va a afirmar la ideología conservadora:

> Nuestros enviados, a diferencia de todos esos otros, no van a pedirle a U. nada, ni a alegar nada; van únicamente a manifestar a U. cuáles son los principios que profesan los conservadores y que sigue por impulso general toda la gente de bien. Es el primero conservar la religión católica, porque creemos en ella, y porque, aun cuando no la tuviéramos por divina, la conservamos como el único lazo común que liga a todos los mejicanos, cuando todos los demás han sido rotos, y como lo único capaz de sostener a la raza hispanoamericana, y que puede librarla de los grandes peligros a que está expuesta. Entendemos también que es menester sostener el culto con esplendor y los bienes eclesiásticos, y arreglar todo lo relativo a la administración eclesiástica con el Papa; pero no es cierto, como han dicho algunos periódicos para desacreditarnos, que queremos inquisición, ni persecuciones, aunque sí nos parece que se debe impedir por la autoridad pública la circulación de obras impías e inmorales. Deseamos que el gobierno tenga la fuerza necesaria para cumplir con sus deberes, aunque sujeto a principios y responsabilidades que eviten los abusos, y que esta responsabilidad pueda hacerse efectiva y no quede ilusoria. Estamos decididos contra la federación; contra el sistema representativo por el orden de elecciones que se ha seguido hasta ahora; contra los ayuntamientos electivos y contra todo lo que se llama elección popular, mientras no descanse sobre otras bases. Creemos necesaria una nueva división territorial, que confunda enteramente y haga olvidar la actual forma del Estado y facilite la buena administración, siendo éste el medio eficaz para que la Federación no retoñe. Pensamos que debe hacer una fuerza armada en número competente para las necesidades del País, siendo una de las más esenciales la persecución de los indios bárbaros y la seguridad de los caminos; pero esta fuerza debe ser proporcionada a los medios que haya para sostenerla, organizando otra mucho más numerosa de reserva como las antiguas milicias provinciales, que poco ó nada costaban en tiempo de paz y se tenían prontas para caso de guerra. Estamos persuadidos de que nada de esto puede hacer un congreso, y quisiéramos que usted lo hiciese, ayudado por consejos poco numerosos, que preparasen sus trabajos. Éstos son los puntos esenciales de nuestra política que hemos debido exponer franca y lealmente, como que estamos muy lejos

> de pretender hacer misterio de nuestras opiniones; y para realizar estas ideas se puede contar con la opinión general, que está decidida en favor de ellas, y que dirigimos por medio de los principales periódicos de la capital y de los Estados, que todos son nuestros.
>
> Contamos con la fuerza moral que dé la uniformidad del clero, de los propietarios y de toda la gente sensata, que está en el mismo sentido.[22]

Podemos ver así el vínculo entre las *Disertaciones* y la *Historia de Méjico*, que muestra a un pensador y político doctrinalmente coherente, con una visión muy marcada de México y su historia, de lo que considera el origen las causas de la situación que le toco vivir en el siglo XIX, causas que encuentra en los inicios de la lucha de independencia y la destrucción de algunos elementos del régimen novohispano. Sus objetivos de crítica tienen nombre y apellido, siendo los principales Hidalgo y los promotores de la lucha de independencia, a la que no descalifica en sí misma sino más bien por el desarrollo que tuvo al inicio y sus efectos sobre la clase alta a la que perteneció el propio Alamán, que no parece poder ver las cosas desde otro punto de vista que éste, limitado a una de las partes del conflicto, si bien su pensamiento no surge de la nada sino que, como es fácil notarlo, obedece a una reflexión seria que fue desarrollando a lo largo de los años y que encontró su materialización en una amplia obra como las *Historia de Méjico*, escrita con un trabajo arduo a pesar de sus ocupaciones políticas y que terminara casi al final de su vida, aunque me parece que es en las *Disertaciones* que se encontrará la base de su pensamiento filosófico-político. Al final, si consideramos el objeto de estudio que acumulan ambas obras, veremos que Alamán trató de analizar toda la historia de México hasta su época, con excepción del periodo prehispánico, sin que fuera desconocedor de aquél, como es notorio en varias de las *Disertaciones*, en las que trata cuestiones como la conquista espiritual y la fundación de la Ciudad de México.

El juicio sobre Alamán no es sencillo, aunque su importancia en la historia intelectual mexicana es reconocida con unanimidad. En su obra *Alamán: estadista e historiador*,[23] José C. Valades considera a Alamán no sólo como un historiador sino que le parece realmente un filósofo, hacia el que no oculta su admiración. Opina que:

> Nadie como Alamán analizará la historia mexicana; nadie como él internaráse en la vida de los hombres, de las cosas. Alamán penetrando en el siglo XVI deja de ser político, orador y literato: es filósofo. No es

[22]Alaman, Lucas. "Carta a Santa Anna", en SALADINO GARCÍA, Alberto. *Pensamiento latinoamericano del siglo XIX (Antología)*, 1ª ed., México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2009, pp. 277-278.

[23]Valadés, José C., *Alamán: estadista e historiador*, 1ª reimp., México, UNAM, 1977.

> investigador, pero huye de la crónica; no es comentarista, pero se aleja de las valoraciones. Supera así en las *Disertaciones* a la *Historia de México*.[24]

Alamán tomó partido por el grupo de mexicanos que encontraban el origen del país en la conquista de México –tal vez sería él quien mejor articulara este discurso-, considerando a los indígenas como un grupo superado por la historia, al cual sólo pudieron ver como la gran masa que apoyó a Hidalgo, masa que a consideración de Alamán, había destruido lo más valioso del periodo novohispano. Sus análisis de la historia de México son fundamentales para entender el choque de ideologías políticas en el siglo XIX, por lo que sus trabajos deben ser leídos paralelamente con los de sus contemporáneos, tanto liberales como conservadores, para tener un cuadro más amplio del pensamiento político mexicano de la época, tiempo determinante en la construcción de lo que entendemos por México.

Luis Aarón Patiño Palafox

[24]Valadés, José C., *Alamán: estadista e historiador*... p. 406.

IGNACIO RAMÍREZ

El filósofo debe ver con toda clase de ojos y
de anteojos, debe palpar la realidad toda entera.
I. R.

La vida de Ignacio Ramírez comienza en el pueblo de San Miguel el Grande en el año de 1818. Para el año de 1835 llega a la ciudad de México a continuar sus estudios. Largos años han de pasar antes de que Ramírez finalice su preparación profesional con un exitoso examen para obtener el título de abogado.

Es sólo a fines de 1845 y parte de 1846 cuando Ramírez aparece en la escena pública al escribir para el periódico *Don Simplicio*. En abril de este año sufrirá cárcel junto con Guillermo Prieto y Manuel Payno por sus críticas incisivas a la política gubernamental.

En mayo de 1846 se declara formalmente la guerra entre México y los Estados Unidos. Ramírez se entrega entonces de lleno a la empresa de defender a la patria. Nombrado Ministro de Guerra y Hacienda por parte del Gobierno del Estado de México, viaja por diversas partes del país organizando milicias y procurando ganar tiempo al invasor. Todo, al fin, infructuosamente.

Ante la retirada del ejército estadounidense, en junio de 1848, Ramírez se instala en Toluca a ejercer la docencia en el Instituto Literario de esa ciudad. Es entonces cuando redacta sus cursos de Literatura y, por estar el gobierno del Estado de México en manos de moderados, se ocupa relativamente poco de política. A pesar de esto, es hostigado y para 1850 deberá sufrir un juicio acusado por "delitos de imprenta" (debido a su artículo "A los Indios" publicado en el periódico *Temis y Deucalión)* del cual sale totalmente victorioso. Ya en 1852 abandona el Estado de México para dirigirse al norte del país.

En este año de 1852 es nombrado secretario de gobierno del estado de Sinaloa. En 1853 lo hallamos realizando estudios científicos en Baja California tras haber abandonado Sinaloa luego de un golpe de Estado que lo obligó a dimitir de su puesto. En este mismo año vuelve al Instituto Literario de Toluca.

Reconocido como liberal radical, en 1854 pasa once meses encarcelado por órdenes de Santa Anna.

Para 1855 es liberado por la Revolución de Ayutla y vuelve a ejercer el Derecho. Es entonces cuando obtiene una diputación para el Congreso Constituyente, convocado para 1856.

La amplísima formación de Ramírez y la firmeza de sus convicciones políticas, sociales y económicas quedan de manifiesto en este Congreso.

En 1857 escribe en *El Clamor Progresista* donde sostiene la candidatura de Lerdo ante Juárez.

Verificándose el levantamiento de Zuloaga contra la Constitución, los diputados fueron encarcelados y se inicia entonces la guerra de Reforma.

En 1858 Ramírez intenta escapar hacia Veracruz pero es apresado por Tomás Mejía, quien estuvo a punto de fusilarlo. Sin embargo, es llevado prisionero a Tlatelolco.

Para diciembre de 1858 es liberado por Robles Pezuela, el cual acaudillaba el célebre "Plan de Navidad", firmado en Ayotla, Veracruz.

Durante los años 1859-1860 lo encontramos con Juárez impulsando decididamente las Leyes de Reforma.

Terminada la guerra, en 1861, de febrero a mayo Ramírez funge como ministro de Justicia, Instrucción Pública y Fomento en el gabinete de Juárez. En tan breve periodo realiza, sin embargo, una gran cantidad de reformas legales y obras materiales, entre ellas la fundación de la Biblioteca Nacional.

Renuncia en el mes de mayo al ministerio y durante el resto de ese año y todo el de 1862 se dedica al periodismo. Escribe múltiples estudios, sobre todo analiza la situación nacional y los efectos de las leyes de Reforma desde el punto de vista de la economía política. Las hostilidades con los franceses se desatan el 28 de abril de 1862.

En mayo de 1863 lo encontramos en Mazatlán y más tarde en San Francisco.

Durante este periodo, escribe numerosas cartas a Guillermo Prieto y publica sus artículos en periódicos del norte del país.

En 1864 vuelve a Mazatlán y sufre el sitio francés. Para 1865 se encuentra viajando entre Sinaloa y Sonora, escribiendo contra el Imperio y en favor del gobierno liberal.

En 1866 es llevado preso por las fuerzas imperiales a San Juan de Ulúa y más tarde desterrado a Yucatán. Será sólo hasta la caída de Maximiliano que Ramírez vuelve al periodismo. Publica entonces una serie de brillantes artículos en *El Correo de México.* En estos escritos encontramos un Ramírez maduro, erudito como pocos e incisivo y preciso en sus análisis como nunca.

En 1868, en contra de los deseos de Juárez, es electo magistrado de la Suprema Corte de Justicia, cargo que ocupará hasta 1877.

En el mismo año de 1868 participa animosamente en la publicación de *El Semanario Ilustrado,* periódico dedicado a la divulgación científica y al análisis de la realidad mexicana.

Durante los siguientes años Ramírez ampliará sus estudios sobre economía política, poesía y literatura. Ejerce su magistratura con ejemplar rectitud.

Para 1876 es llevado a la cárcel por orden de Lerdo debido a diferencias políticas. Liberado por Díaz y la Revolución de Tuxtepec es nombrado ministro de Justicia e

Instrucción Pública. En sus dos años de funciones intenta reformar el sistema judicial y el educativo.

Muere en 1879, obteniendo el reconocimiento por su capacidad y probidad por parte de amigos y enemigos.

Las ideas filosóficas

El liberalismo de Ramírez se presenta como una negación rotunda del derecho divino y una tajante afirmación de la soberanía popular. En el Congreso Constituyente de 1856, al discutirse la Constitución en lo general, Ramírez critica la redacción del "Proyecto de Constitución" el cual comenzaba con estas palabras: "En el nombre de Dios... los representantes de los diferentes estados que componen la República de México... cumplen su alto encargo...". Ramírez contesta de este modo: "La Comisión, por medio de estas palabras, nos eleva hasta el sacerdocio;... el nombre de Dios ha producido en todas partes el derecho divino; y la historia del derecho divino está escrita por la mano de los opresores con el sudor y la sangre de los pueblos; y nosotros, que nos presumimos de libres e ilustrados, ¿no estamos luchando todavía contra el derecho divino?".[1]

Ramírez desea sustituir la idea de que el derecho pueda o deba tener un origen o *status* superior a las opiniones y a las decisiones del pueblo.

Para Ramírez, todo poder y todo derecho residen originariamente en el pueblo. Desde la perspectiva de su pensamiento, éste es el principio absoluto teórico-práctico de la política. Sin embargo, Ramírez detecta en la política liberal de su época nada menos que una inconsecuencia. Por ello, ante el mismo Congreso reclama: "¿y no se ha dicho que la soberanía reside en el pueblo, esto es, en el conjunto de todos los ciudadanos? Cuando se adopta una teoría, debe seguirse en todas sus consecuencias".[2]

¿Cuáles serán, para Ramírez, estas consecuencias a que se refiere? En el pensamiento de nuestro autor la idea de pueblo y la idea de soberanía se encuentran indisolublemente entrelazadas. A pesar de esto expondremos, en primer lugar, cuál es su idea de pueblo, para seguir entonces con la idea que hemos llamado de "soberanía efectiva", y señalar, finalmente, las consecuencias que se siguen de sus postulados teóricos.

[1] "Discurso pronunciado en la sesión del 7 de julio de 1856, al discutirse la Constitución en lo general". Obras completas. México, Instituto de Investigación Jorge L. Tamayo, 1984. 8 tomos, t. III , pp. 3 y ss.
[2] "Congreso Constituyente. Sesión del 18 de septiembre de 1856", en *Obras completas.* T. VII, p. 117.

La idea de "pueblo"

¿Quién es el "pueblo" para Ramírez? En la última cita quedó establecido: se trata "del conjunto de todos los ciudadanos". Ramírez no está limitando la idea de pueblo sino hasta donde alcance la condición de ciudadanía. La Constitución de 1857 concedía la ciudadanía a todo individuo mexicano, naturalizado o por nacimiento, de más de veinticinco años si era soltero y de más de dieciocho si se encontraba casado.[3]Este derecho de ciudadanía otorgaba, precisamente, el derecho de votar para elegir a los representantes populares.

Ramírez criticaba la abstracción en que los legisladores convirtieron al pueblo. El pueblo es para Ramírez -como veremos— una comunidad viviente y carente, con necesidades, pero precisamente por ello, con intereses y voluntad para actuar. Desgraciadamente los legisladores no preveen la efectiva participación política del pueblo por un lado y, por otro, no atienden a la realidad y concreción del pueblo para, de algún modo, satisfacer las necesidades de éste. Vayamos por partes.

En cuanto a la idea de que el pueblo ha sido concebido como una abstracción, podemos recordar la redacción previa del artículo tercero constitucional (en 1856) la cual decía que "sólo el pueblo, por sí o por medio de sus representantes puede decretar las recompensas en favor de los que hayan prestado o prestaren servicios eminentes a la patria o a la humanidad". Ramírez ironiza agudamente diciendo frente al Congreso: "qué pueblo es el que adquiere este nuevo derecho; en qué cámara, en qué plaza, en qué llano se ha de reunir el pueblo mexicano a dar decretos sobre recompensas. ¿Cómo se han de computar lo votos? ... ¿o se trata sólo de consignar una concesión puramente ilusoria?".[4] Si los legisladores reconocen la facultad del pueblo para decidir soberanamente, ¿de qué modo pueden hacerlo en la práctica? -pregunta Ramírez. Esa abstracción llamada pueblo no tiene vida si no es partícipe activo y efectivo en las decisiones políticas del Estado.

Para Ramírez, como hemos visto hasta este punto, el pueblo es la totalidad de los ciudadanos. El pueblo no debe ser una abstracción vacía en nombre de la cual se ejerza el poder, sino que debe procurarse, en lo posible, que sea el pueblo mismo partícipe directo en el ejercicio del poder. Esta es una de las primeras "consecuencias" de las que hablábamos más arriba. Si el pueblo es soberano, entonces es el pueblo el que debe decidir políticamente. En otras palabras, debe procurarse que las decisiones políticas efectivamente dimanen del pueblo. El pueblo es la reunión de individuos concretos que gozan de la mayoría de edad que señala la ley y que, por tanto, son aptos para decidir acerca de la vida política nacional.

En este momento estamos ya muy cerca del tema de la soberanía del pueblo y del modo como Ramírez concibe a ésta. Pero antes de pasar a este tema terminemos el

[3]*Cfr*. Tena Ramírez, Felipe. *Leyes fundamentales de México*. 1809-1991. México, Porrúa, 1991. p. 612.
[4]"Congreso Constituyente. Sesión del 14 de julio de 1856". *Obras completas*. T. VII, p. 95.

presente apartado aclarando algo mencionado más arriba: el papel del legislador en la solución de las necesidades populares.

Ya aclaramos que para Ramírez el pueblo es la totalidad de individuos concretos que forman una sociedad y que gozan del derecho efectivo de ciudadanía. De este modo, ¿qué deben hacer los legisladores para resolver las necesidades del pueblo?

En su artículo "Sobre las necesidades humanas" Ramírez se dirige "a los que se ocupan de la felicidad de las naciones"[5] y señala que los gobernantes cometen tres errores al apreciar las necesidades de los pueblos.

El primer error consiste en "creer que sus necesidades [las de los gobernantes] o las de la clase social a la que pertenecen, son las necesidades de los demás hombres". El segundo error consiste en "tener por mejores las necesidades de la gente ilustrada que las de los pobres, y tanto, que deben ser las solas permitidas". Finalmente, Ramírez señala que "también se yerra suponiendo que las necesidades se mudan fácilmente", creyendo que en cuanto se presenten al pueblo satisfactores distintos de los que actualmente posee o desea, los preferirá sin ningún inconveniente. Ramírez critica de este modo al gobierno que pretende conocer lo-que-conviene-al-pueblo, como si fuera una especie de oráculo. Por ello, Ramírez se lamenta, dirigiéndose al pueblo: "no hay una sola ley que no se diga que es por tu bien, y pocas dejan de perjudicarte; con las aduanas y contribuciones encadenan tu comercio, y los frutos de tu agricultura van en primicias a la Iglesia, y lo demás al poder del propietario que no conoce de sus campos sino los títulos; sólo para ti no hay propiedad...".[6]

Las necesidades del pueblo no pueden ser entendidas, ni atendidas, afirma Ramírez, desde la lejana perspectiva del gobernante o del legislador. El pueblo -para Ramírez- es una entidad concreta y viviente, que debe ser respetada en su singularidad y por su dignidad de origen del poder político.[7]

Ramírez no sólo no acepta la infalibilidad del legislador, sino que la cuestiona desde la tesis de la soberanía del pueblo: "el pueblo es soberano; así los dicen las leyes y la razón; pero, ¿cuándo ejerce la soberanía?".[8] Ya lo viene señalando Ramírez, las leyes, en general, llegan incluso a perjudicar al pueblo y a negarle derechos que le son propios. Si el pueblo es soberano ¿dónde y cómo se reunirá para hacer efectivo su poder?

[5] *Obras completas*. T. I, p. 193. Publicado originalmente en *Don Simplicio*, 21 de enero de 1846.

[6] *Ibidem,* p. 194.

[7] Queda claro de este modo que el pensamiento liberal de Ramírez no es acrítico ni mucho menos imitativo. Si bien las fuentes de las cuales proviene este pensamiento es el liberalismo europeo, existe, sin embargo, en la reflexión de nuestro autor, una clara referencia a la realidad concreta, y no un mero traslado de doctrinas. Más adelante -y en subsecuentes apartados-tendremos ocasión de confirmar la genuinidad, si no es que originalidad, del pensamiento de Ramírez.

[8] "La Apelación al Pueblo", en *El Correo de México*, 26 de septiembre de 1867. *Obras completas*. T. 1, p. 15.

La idea de soberanía efectiva

Dado el origen y la orientación liberal del pensamiento de nuestro autor, acepta de principio y sin lugar a dudas -en nombre de la ley y de la razón, dijimos- la tesis de la soberanía del pueblo.

Para Ramírez es en el pueblo, en efecto, en quien reside la capacidad de decidir el sistema de gobierno, las leyes que deben regirlo y en sí la estructura y el modo de ejercer el poder político.

Sin embargo, la idea de soberanía encuentra en Ramírez un importante matiz. Se trata de la pugna por el ejercicio *efectivo* de esa misma soberanía múltiplemente analizada y defendida por el liberalismo europeo.

A diferencia de los teóricos liberales europeos, a Ramírez le preocupa la manera como efectivamente el pueblo puede hacer uso de su derecho inalienable a ser soberano.

Esta idea -que podemos llamar de "soberanía efectiva"- responde, precisamente, al inmanentismo radical del pensamiento de Ramírez. Si para Ramírez el *pueblo* es la totalidad concreta, viviente de ciudadanos, y no una mera abstracción de uso político, la *soberanía,* a su vez, deberá ser un derecho práctico y generalizado para el pueblo y no un mero postulado ideológico.

Recordemos la pregunta de Ramírez al cerrar el apartado anterior: "¿cuándo ejerce [el pueblo] la soberanía?" Ramírez expone en principio, dos formas de ejercicio de la soberanía: por medio de la *representación popular* (en los diputados, concretamente) o por medio de la *apelación al pueblo* (que sería el sistema de votación popular para resolver cuestiones políticas por medio de dicha consulta).

La elección de representantes populares no era algo extraño en la época de Ramírez. Sin embargo, para nuestro autor la imperfección radicaba en el sistema de elección.

El sistema electoral en la época de Ramírez era la elección indirecta. Esto es, el pueblo votaba para elegir electores, los cuales a su vez elegían mediante voto al diputado o representante. Para Ramírez este sistema es por demás imperfecto y da lugar a diversos actos de corrupción: "si se quiere que los Congresos representen la opinión del país, no hay más medio que la elección directa".[9] Para Ramírez la única manera de hacer efectivo el poder popular es otorgar la posibilidad de que *todo* el pueblo vote y elija libremente a sus representantes.

[9]"Congreso Constituyente. Sesión del 18 de septiembre de 1856". *Obras completas*. T. VII. p. 115. Sin embargo, Ramírez establece que la representación sólo debe adoptarse *por necesidad*. Es decir, el representante debe existir sólo en los casos excepcionales en que el pueblo no pueda, por sí mismo, atender los asuntos de su interés: "Las aspiraciones más expresas y fervientes de los ciudadanos, acordes con las más sabias teorías, tienden por todas partes a respetar el derecho individual, que dirigido por los intereses positivos, puede y debe elegir sus representantes en los casos excepcionales en que no alcance a desempeñar sus negocios por sí mismo". ("Las Elecciones Secundarias" en *El Correo de México*, 4 de octubre de 1867. *Obras completas*. T. I, p. 34).

Ramírez no temerá incluso los errores que por ignorancia o incapacidad pudiese cometer el pueblo a través del voto: "con la elección directa, el pueblo errará o acertará; pero el resultado será la expresión de su voluntad... En la elección indirecta hay equivocaciones, pero de mala fe, porque no se busca aptitud sino compromisos".[10]

Nuestro autor denuncia la condición intrínsecamente imperfecta de la elección indirecta y señala como única posibilidad de ejercicio efectivo de la soberanía a la elección directa y universal. El abogar por este derecho a mediados del siglo XIX supone una avanzada visión de Ramírez acerca de la naturaleza de la democracia y, como hemos dicho desde el principio, una coherencia completa con sus postulados fundamentales.

En cuanto al segundo modo de ejercicio de la soberanía, analicemos lo que Ramírez llama "apelación al pueblo".

A este respecto, indica que la apelación, la consulta al pueblo, tradicionalmente se ha dado bajo la forma de una votación del tipo "sí" o "no". Sin embargo, para Ramírez la apelación al pueblo "no es pedirle un voto desnudo, sino una opinión suficientemente razonada sobre los negocios que se le someten".[11] Para Ramírez sólo puede ejercerse la soberanía mediante "voto desnudo" si se trata de la elección de representantes. En lo concerniente a las decisiones de carácter político, se debe ejercer la soberanía mediando una sana polémica: "sus condiciones esenciales serán la reunión, en uno o varios grupos de todos los ciudadanos, y la discusión de los negocios, lejos de la sombra aterradora del poder ejecutivo".[12]

Como puede resultar claro, esta afirmación es parte de una teoría pero a la vez de una crítica a la política dictatorial que dominó en el Estado mexicano decimonónico. Ramírez rechaza la centralización del poder y pugna por el efectivo ejercicio de la soberanía popular.

A modo de conclusión. Según Ramírez, la soberanía es el derecho inalienable del pueblo para ejercer el poder político. El problema filosófico político de Ramírez estriba, entonces, en posibilitar la realización plena de este derecho: se trata de que el pueblo efectivamente gobierne y tenga influencia en las decisiones políticas. "El pueblo es soberano, ya que el Congreso es el trono de esta soberanía y que el pueblo entero no cabe en el Congreso. El orador (Ramírez) quiere ampliar el sufragio, para que todo el pueblo vaya pasando por su trono".[13]

[10] *Ibidem,* pp. 116-117.

[11] "La Apelación al Pueblo", en *El Correo de México,* 26 de septiembre de 1867. *Obras completas.* T. I, p. 17.

[12] *Ibidem,* p. 19.

[13] "Congreso Constituyente. Sesión del 18 de Septiembre de 1856". *Obras completas*, pp. 116-117.

La idea de Estado

La mayor parte de los autores que han estudiado nuestra historia de las ideas filosóficas han acusado sistemáticamente al pensamiento liberal mexicano de copiar el modelo anglosajón de Estado y de constitución. Se ha querido mostrar que la labor constitucional mexicana y que la creación de un estado liberal en México responde exclusivamente al carácter imitador de nuestros liberales. ¿Concuerda esta tesis con el pensamiento y la actividad política de Ignacio Ramírez? Veamos, para ello, el origen y las características de su idea de Estado.

En primer lugar, Ramírez acepta la decisiva influencia que el pensamiento revolucionario francés y el estadounidense han ejercido sobre la orientación de las constituciones mexicanas: "se estudiaron más de cerca las revoluciones francesa y angloamericana;... y la misma madre España, con su Constitución de 1812, señaló el camino a sus colonias insurrectas, para aproximarse a una forma de gobierno cuyos principios contenían la destrucción del sistema monárquico...".[14] De acuerdo con la cita anterior, la revolución francesa y la estadounidense, sumadas a la constitución de Cádiz, constituyen las fuentes para justificar el movimiento independentista, que pronto tomará un cariz antimonárquico y eminentemente liberal.

Ahora bien, nuestro primer liberalismo señalaba la necesidad de limitar el poder absoluto por medio de un orden legal (cuyos principios quedarían establecidos en la Constitución). Será en este punto que Ramírez rechaza toda imitación mecánica de los principios y las fórmulas liberales europeas, atendiendo a una sola consideración: la observación de la realidad, "...hay una distancia inmensa entre los principios y su fórmula, porque esta es siempre imperfecta, sobre todo cuando ha sido elaborada por la poesía; y para proceder con seguro criterio, deben consultarse los hechos".[15]

Ramírez localiza de este modo la problemática escisión que se realiza entre la formulación general de un principio político y su efectiva aplicación en la realidad.

Ramírez es, en efecto, un admirador de la federación estadounidense y un apasionado del liberalismo (aún más, "Nigromante del Jacobinismo" se hace llamar). Sin embargo, y como lo apuntan las consideraciones anteriores, este federalismo y este liberalismo no serán producto de una imitación mal digerida. El mismo Ramírez lo aclara ante el Congreso Constituyente: "El señor Ramírez [D. Ignacio] tiene que hacer acaso por centésima vez su profesión de fe como federalista porque entiende la federación de muy distinta manera que algunos señores diputados. Quiere los principios generales de la federación y no los que se encuentran por causas especiales y no por la forma de gobierno de los Estados Unidos, cuya servil imitación es en lo que consiste el federalismo de algunas personas que están ya en la vía de proponer

[14]Prólogo a la *Historia parlamentaria de los Congresos mexicanos de 1821 a 1857.* De Juan A. Mateos. *Obras completas.* T. VI, p. 41.
[15]*Ibidem,* p. 43.

en México, en nombre del principio federativo, que se adopte la esclavitud y se hable un mal inglés".[16]

Veamos entonces, en primer lugar, la idea de Estado Federal en Ramírez, para posteriormente analizar su idea de Constitución. Ambas son complementarias y nos dan una visión completa de su concepto de Estado.

La idea de Estado Federal

La idea de federalismo estatal en Ramírez surge de un análisis de la realidad y de una consideración teórico-práctica acerca de la conveniencia de la diversificación del poder en la sociedad: "Ya tome yo por base a los hombres, ya los terrenos que habitan, en mi humilde inteligencia descubro que una nueva división territorial es una necesidad imperiosa. Los elementos físicos de nuestro suelo se encuentran de tal suerte distribuidos, que ellos solos convidan a dividir a la nación en grandes secciones, con rasgos característicos muy marcados".[17] La diversidad de costumbres y la conformación geográfica de nuestro país, señala Ramírez, invita naturalmente a dividirlo en grandes secciones. Tal división tendrá como eje de vida política las llamadas "localidades".

En el pensamiento de Ramírez las localidades son, sencillamente, el conjunto de habitantes que existe en una región determinada. La comunidad que vive y sufre *en común* una misma situación.

Ramírez observa que las comunidades son capaces de reunirse y organizar con todo cuidado procesiones, fiestas y celebraciones; entonces, se pregunta, por qué no ejercen esa misma organización con el fin de "proyectar un alumbrado, de establecer unas escuelas, de cuidar de la limpieza local, de formar su policía".[18] La respuesta a esta cuestión está, por un lado, en la lamentable ignorancia de la gente, nos dice Ramírez. Pero esto no es lo verdaderamente preocupante, sino que "una sociedad que no se ocupa de sus necesidades comunes, no tiene vida".[19] Es por ello que "los indios nada se hacen: una voluntad ajena los mata de hambre en sus jacales, o con plomo en la guerra".[20]

En un Estado en el cual el poder se encuentra centralizado, no existirá el más mínimo interés en propiciar el bienestar del pueblo. Según Ramírez "es imposible que el bienestar descienda de las poblaciones grandes a las cortas, de la capital a las

[16]"Congreso Constituyente. Sesión del 6 de octubre de 1856". *Obras completas.* T. VII, p. 127.
[17]"Discurso pronunciado en la sesión del 7 de julio de 1856, al discutirse la Constitución en lo general". *Obras completas.* T. III. p. 5.
[18]"Intereses de las localidades" en *Don Simplicio,* 7 de febrero de 1846. *Obras completas.* T. I. p. 210.
[19]*Loc. Cit.*
[20]*Loc. Cit.*

cabañas, pues los que gobiernan en una escala superior, sólo se ocupan de aquellas empresas que dan dinero y nombradía, y de sostenerse en el poder".[21] En un Estado centralista el poder queda en manos de una minoría, de tal modo que puede convertirse (y, de hecho, señala Ramírez, se convierte) en una facultad de uso personal.

Más precisamente, ¿cuáles son las consecuencias de la centralización del poder estatal y del olvido de las localidades como instancias de decisión? En un interesante artículo Ramírez distingue dos tipos de centralización: la política y la administrativa. Respecto de la primera, Ramírez muestra que si políticamente el poder se encuentra lejos del propio lugar de residencia, entonces se imposibilita el intercambio de experiencia y el diálogo, de tal modo que la política resulta para las comunidades algo ajeno y fastidioso.

Por otro lado, si la administración se encuentra centralizada, todas las decisiones en lo que respecta a obras públicas, principalmente, aún en los territorios más alejados del centro, dependerán de un aparato que desconoce las necesidades y circunstancias de estas poblaciones. De este modo, casi inevitablemente, las decisiones administrativas emanadas del centro resultarán desacertadas y aún perjudiciales para los habitantes de las regiones sujetas a ese centro.

En conclusión, Ramírez indica que la centralización política fomenta la ignorancia (producto de la indiferencia) mientras que la centralización administrativa produce miseria (la cual es producto de la inactividad). Los ricos y los sabios, por ende, residirán en el centro o los centros, exclusivamente. Ricos, porque son los únicos beneficiados económicamente por las gestiones de la administración. Sabios, porque conocen el sistema político que usan en su provecho. Al contrario, continúa Ramírez, si los ciudadanos gozan de la oportunidad de participar directamente en las decisiones políticas y administrativas que afectan a su comunidad, entonces reconocerán la necesidad de poseer suficientes conocimientos políticos y habilidades administrativas para multiplicar la riqueza: "sus primeros intereses serán los locales; su primera necesidad la existencia. No conocerán el siglo de oro; pues habrá ricos y pobres, sabios e ignorantes, mas por lo mismo habrá ricos y sabios".[22]

El federalismo que propone Ramírez no es un federalismo idílico, sino un federalismo urgente. Los postulados de que parte para mostrar la conveniencia de un Estado Federado no son exclusivamente de carácter teórico, sino que incluyen un análisis de la realidad que implica la responsabilidad de cada comunidad por su progreso material y su estabilidad social. Las "localidades" serán las reuniones de los interesados que podrán decidir acerca de su organización política y el modo como administrar sus bienes.

[21] *Ibidem*, p.211.

[22] "Sobre la influencia de la extensión territorial en la ignorancia y miseria de las naciones" en *Don Simplicio,* 25 de febrero de 1846.

Aún más, esta idea de las localidades ha quedado sugerida en Ramírez desde su pensamiento acerca del ejercicio efectivo de la soberanía popular, en donde proponía la "discusión de los negocios públicos" a partir de la formación de "uno o varios grupos de ciudadanos".[23] El Estado Federal (que garantizaría el respeto a las decisiones de las localidades) sería, precisamente, la realización plena del ejercicio del poder por parte del pueblo. La responsabilidad de cada comunidad por su vitalidad social y su progreso material.

En este mismo sentido Ramírez resume su posición diciendo que "el desarrollo de la asociación es espontáneo; la forma administrativa es caprichosa. La asociación exige igualdad, la administración se conserva por jerarquía. La sociabilidad significa nacimiento y cambios de forma, muerte y reproducción; todo sistema gubernativo tiende a perpetuarse, aún contra la voluntad, aún con el sacrificio de los mismos interesados. Asociación es bienestar, administración es obediencia".[24] La idea de Estado Federal en Ramírez supone la capacidad de respetar las decisiones y el poder originario de los individuos reunidos en localidades. De este modo, el individuo es verdaderamente soberano: partícipe de la vida política y económica de su nación. La libre asociación implicada por esta idea de Estado sería la posibilidad del ejercicio de las capacidades propias y fomento de sabiduría y riqueza. Al contrario, la vida sujeta a la administración no sería más que inconsciencia de los medios y de los fines: ciega obediencia, nos dice Ramírez.

La idea de constitución

Hemos visto que para Ramírez el Estado más conveniente a México sería uno que respetara a las localidades en todo lo que se refiere a sus intereses. La instauración de la federación implicaría el ejercicio político y administrativo local, ante un poder central que respetaría y apoyaría dichas decisiones.

Ahora bien, ¿cuál debe ser el marco desde el cual se regula todo poder y principalmente el poder estatal? La garantía de orden y legalidad, para Ramírez, será la constitución.

En este apartado hablaremos de la idea de constitución en Ramírez desde una doble vertiente: por un lado, la constitución considerada como el marco legal necesario en el ejercicio del poder; por otro, la constitución como instrumento que posibilita la realización de la sociedad deseada.

La constitución considerada como marco legal aparece en el pensamiento de Ramírez como una necesidad social aunque no como una realidad. En 1867 -luego de la

[23] *Cfr. supra.*

[24] "Principios sociales y principios administrativos" en *El Semanario Ilustrado,* 11 de septiembre de 1868. *Obras completas.* T. II. p. 372.

caída del Imperio de Maximiliano- escribe: "los mexicanos nunca hemos disfrutado la vida constitucional, a pesar del número prodigioso de constituciones que hemos sancionado desde la guerra de independencia: la Constitución de Chilpancingo no pasó de ser un proyecto; la Constitución del Imperio de Iturbide no merece mencionarse; la de 1824, apenas empezó a ensayarse cuando sucumbió a otros pactos y a otras reformas efímeras; pero todas nuestras cartas, comprendiendo en ellas la Constitución española y la promesa de Maximiliano, acreditan que en cincuenta años, aunque ninguna de ellas ha logrado establecerse, el pensamiento dominante de la nación es y será arrancar sus destinos de las manos de la dictadura".[25]

El fin del poder dictatorial y la posibilidad de un ejercicio ordenado, regulado, del poder provendrá del establecimiento efectivo de una constitución. Para Ramírez, como también para todo el liberalismo europeo, la constitución es garantía de las limitaciones impuestas al poder para evitar su ejercicio arbitrario.

Ramírez opone su idea de constitución a la realidad palpable de la dictadura. Sólo el pacto constitucional impediría la existencia de gobiernos dependientes de la voluntad de un solo individuo, o regidos por el capricho de unos cuantos y no por fórmulas generales previamente acordadas.

Sin embargo, debemos recordar que el contexto histórico-político de Ramírez se caracterizaba por una enorme inestabilidad. A pesar de los numerosos y frecuentes llamados en favor del establecimiento de un orden constitucional, las guerras internas y las invasiones extranjeras impedían la realización de este anhelo, no sólo de Ramírez, sino de un gran número de liberales.

En esta situación de incertidumbre y, hasta cierto punto, de desaliento, Ramírez llegó a sacrificar en alguna medida sus principios filosófico-políticos para no perder contacto con la realidad. En efecto, después de tres años de guerra de Reforma, en el año de 1861, el partido liberal se alzaba con el triunfo y, a pesar de ello, las partidas conservadoras continuaban operando en el interior del país. El júbilo por el restablecimiento de la constitución se veía opacado por las frecuentes restricciones que se le aplicaron. Se otorgaron facultades extraordinarias al ejecutivo en múltiples ocasiones.

En este contexto, Ramírez escribe un artículo (junto con Guillermo Prieto) en el que, como dijimos, sacrifica parte de sus convicciones filosófico-políticas como un medio para alcanzar las condiciones mínimas de paz y estabilidad en el país; condiciones éstas que permitirían, efectivamente, la instauración de la constitución con plena vigencia.

Refiriéndose concretamente a las facultades extraordinarias reconocidas al ejecutivo, Ramírez escribe "¿Qué quiere decir todo esto? Que la dictadura existe y que existe como una necesidad. Pues bien, esta necesidad es la que queremos nosotros que se reconozca solemnemente, para no presentar una lucha continua entre la autoridad discrecional y las constituciones de la nación y de los estados".[26]

[25]"La Constitución" en *El Correo de México,* 24 de septiembre de 1867. *Obras completas.* T. I, p. 9.
[26]"La Campaña", en *El Monitor Republicano,* 20 de agosto de 1861. *Obras completas.* T. VII, p. 278.

Esta afirmación, que podría parecer una franca inconsistencia y hasta contradicción en el pensamiento de Ramírez, no es tal si consideramos atentamente que nuestro autor no es un teórico "puro". Su pensamiento no se constituye como un mero intento de formular un sistema filosófico. Al contrario, sus ideas se formulan en íntima relación con su praxis política. De este modo, Ramírez es capaz, como hemos visto, de proponer el reconocimiento de la dictadura como un medio extremo de alcanzar el orden deseado.

En este sentido, más adelante afirma: "en una palabra, la dictadura pasajera y sabiamente organizada, es la única conciliación posible de la Constitución y la Reforma, que es y ha sido nuestro programa".[27]

Insistimos en que una aparente inconsistencia en el pensamiento de Ramírez no es tal. Se trata de una excepción a los principios que había formulado, pero en función de una urgencia que nuestro autor reconocía como irresoluble si no era por la vía de la dictadura. Esto nos muestra el carácter radicalmente inmanente de su reflexión, más allá de la simple formulación de un pensamiento pretendidamente "puro".

Concluyendo. Para Ramírez la constitución es la garantía de legalidad en el ejercicio del poder frente al uso discrecional del mismo que estaría implícito en la dictadura. Sin embargo, y como lo hemos visto, la dictadura sería aceptada en ciertas circunstancias y con fines peculiares: en un estado de crisis tal que quedara amenazada la existencia del Estado, Ramírez acepta que se nombre un poder que gobierne discrecionalmente, de modo temporal y sólo con el fin de restablecer la paz y la seguridad nacional.

En segundo lugar, veamos de qué modo y en qué sentido la constitución es, para Ramírez, un perfil de la sociedad deseada.

A este respecto nuestro autor dice ante el Congreso Constituyente: "La nación mexicana no puede organizarse con los elementos de la antigua ciencia política, porque ellos son la expresión de la esclavitud... [nuestro país] necesita de una Constitución que se funde en el privilegio de los menesterosos, de los ignorantes, de los débiles, para que de este modo mejoremos nuestra raza y para que el poder público no sea otra cosa que la beneficencia organizada".[28]

Ramírez desea una sociedad que ofrezca posibilidades al miserable, que instruya al ignorante, que proteja al desvalido. El instrumento esencial en la formación de esta sociedad no será otro que la constitución.

Los principios políticos que Ramírez defiende ante el Congreso muestran su proyecto de constitución y, de aquí, su proyecto de sociedad: insiste en el reconocimiento de los derechos de la mujer, de los niños, de los ancianos, de los huérfanos. Defiende el voto universal y directo. Rechaza la inmunidad legislativa y critica la falta de comunicación entre los representados y sus representantes. Defiende la tesis

[27] *Ibidem,* p. 279.

[28] "Discurso pronunciado en la sesión del 7 de julio de 1856, al discutirse la Constitución en lo general". *Obras completas.* T. II, p. 9.

del matrimonio como contrato; la libertad de conciencia, la libertad de expresión, la libertad de enseñanza (donde, por cierto, de modo magistral indica el carácter dominador implícito en la enseñanza obligatoria) y la libertad de trabajo. Exige la rehabilitación del criminal y rechaza, en consecuencia, la pena de muerte. Externa su repudio a las obvenciones parroquiales, aunque señala las limitaciones prácticas que existían para hacer efectiva su prohibición.

Ramírez desea un estado liberal que regule sus acciones desde una constitución. En esta constitución quedarían asentados los derechos de los individuos y las condiciones de vida política, económica y social de la nación. Ramírez alegó con profunda convicción ante el pleno del Congreso en favor de la libertad y la asistencia, seguro de que la sociedad futura dependía de la constitución que en ese entonces se formaba. Se trataba de crear un estado que, respetando la libertad individual, fomentara, a la vez, como vimos, la participación de la sociedad.

La idea general de Estado en Ramírez, como puede desprenderse de lo visto hasta aquí, no está formada por un individualismo radical al estilo europeo, sino que tiene una tendencia social determinante. La sola preocupación por los débiles de nuestra sociedad muestra el grado de compromiso con la realidad que adquiere el liberalismo de Ramírez.

Finalmente. Para Ramírez, como señalamos al principio, la constitución es pensada desde una doble vertiente. No sólo es limitante del poder arbitrario -lo cual es una de sus funciones políticas esenciales- sino que es además, en el pensamiento de Ramírez, *perfil* de la sociedad deseada.

La economía política
La idea de propiedad

Tanto el pensamiento político de Locke como la economía política de Adam Smith parten de la misma base: el respeto absoluto a la propiedad privada.[29] De hecho, en este pensamiento liberal la sacralidad de la propiedad tenía que ser reconocida por todo gobierno como esencial condición de posibilidad de la vida social.[30]
Partiendo del principio de la "naturalidad" de la propiedad privada Locke y Smith encontraban que la sociedad se dividía, también "naturalmente" en pobres y ricos.[31]

Ramírez encuentra que el capitalismo ha traído innumerables bienes a la humanidad, sin embargo nuestro autor se encuentra plenamente consciente de la contra-

[29]Cfr. Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Cap. V; y Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Parte I. Caps. VI y VII, p. ej.
[30]En Locke, por ejemplo, la finalidad de todo gobierno es, en primer lugar, la defensa de la vida de sus ciudadanos e, inmediatamente después, la defensa de sus propiedades. *Cfr*: *Op. cit.,* p. IX.
[31]*Cfr*: Locke, op cit., parágr. 85 y Smith, *op. cit.* Parte I, cap. VIII especialmente.

dicción que implica la situación dominada y miserable del trabajador en este mismo sistema. Por ello, señala: "la dificultad, siendo esto así, entre los trabajadores y capitalistas, no es más que uno de los problemas de la economía política; acaso es el principal y por desgracia no lo ha resuelto".[32]

De entrada cabe señalar que la idea de propiedad en Ramírez difiere sensiblemente del concepto que sostienen Locke y Smith en tanto que estos últimos escriben en favor de una realidad por constituirse o al menos por consolidarse: el sistema capitalista. Ramírez, por su parte, escribe luego de al menos un siglo de experiencia capitalista europea y americana. Ramírez tendrá entonces la capacidad de analizar críticamente la idea de propiedad heredada de Locke y Smith. Esta crítica será elaborada, ya no desde la perspectiva de su formulación, sino de sus consecuencias, como veremos.

En primer lugar, Ramírez negará el origen "natural" de la propiedad y lo sustituirá por una tesis histórica, relativista. "La calificación que generalmente se hace de la gravedad de los crímenes, es arbitraria y variable según las preocupaciones de cada época. En los países antiguos, dominados por el espíritu de conquista, los delitos más graves se referían a la disciplina militar; en los países en que existen gobiernos teocráticos, el delito que más se persigue es el que ataca a la religión; y en los países modernos, en que prevalece el interés mercantil, no hay crimen más horrendo que el que ataca a la propiedad".[33]

Como es claro por la cita anterior Ramírez establece que: 1) la propiedad no ha sido históricamente la base de todas las sociedades; 2) la propiedad no es un derecho sagrado propio de todo ser humano, sino que responde a las exigencias de un sistema concreto; 3) la sacralidad de la propiedad es un principio tan pasajero como cualquier otro establecido en la historia con el carácter de sagrado e inviolable.

Esta serie de ideas dará la posibilidad a Ramírez de realizar, en nombre de la vida humana concreta y sufriente, una crítica a la idea de propiedad inviolable.

Más arriba Ramírez ya ha señalado que uno de los principales problemas a que se enfrenta la economía política es al de la conflictiva relación entre el trabajador y el capitalista. "La lucha entre el trabajador y el capitalista prosigue como antes, con mejores elementos para las clases desvalidas, porque la ilustración y la libertad han acabado por declararse neutrales. El derecho divino del propietario y el capitalista no pueden sostenerse, porque hoy todas las instituciones dependen de la verdad, de la utilidad y sobre todo de la voluntad del pueblo".[34] Ramírez señala que el derecho del propietario y el capitalista no son sino una "institución" y que ésta puede ser puesta en cuestión partiendo del verdadero principio inamovible que anima la existencia de nuestra sociedad: el bien del pueblo.[35]

[32] "¡He aquí el problema!" en *El Mensajero*, 6 de agosto de 1871. *Obras completas*. T. VII, p.189.
[33] "Congreso Constituyente. Sesión del 25 y 26 de agosto de 1856". *Obras completas*. T. VII, p.108.
[34] "¡He aquí el problema!", en *El Mensajero,* 6 de agosto de 1871. T. I, p. 189.
[35] *Cfr*: lo dicho *supra.* acerca de la soberanía del pueblo como principio absoluto del pensamiento de Ramírez.

Tomando el lugar de las partes menos beneficiadas por el sistema capitalista, Ramírez cuestiona el derecho a la propiedad de los posesores. La idea de propiedad en Ramírez tomará un matiz original: la propiedad es histórica, es instituida y además puede ser cuestionada desde la condición del pueblo en ese sistema social. "Nosotros los trabajadores decimos a los hacendados: ¿por qué sin el sudor de vuestro rostro coméis el pan y lo tiráis con vuestras prostitutas y lacayos? Si respondéis que porque Dios os hizo ricos, vengan los títulos; si habláis de derechos de conquista, nos tratáis como a conquistados; si alegáis un testamento, eso es bueno contra un particular, pero no contra una nación".[36]

Es en este punto en que Ramírez muestra definitivamente cómo rompe con la teoría liberal de Locke y Smith acerca de la propiedad. Para estos últimos la propiedad es un derecho de todo individuo que debe sostenerse ante todo otro individuo, especialmente por medio de la protección proporcionada por el Estado. En Ramírez existe un matiz fundamental. Por supuesto que la protección de la propiedad privada ante cualquier ataque por parte de otro particular será uno de los primeros deberes del Estado. Sin embargo, si la propiedad resulta lesiva a la nación, o por mejor decir, al pueblo, entonces puede cuestionarse su legitimidad. Si la nación entera gime por el hambre y la miseria, cabe preguntarse -piensa Ramírez- por qué unos cuantos disfrutan del beneficio del trabajo de todos los otros e incluso se abre la cuestión de cómo generar entonces un orden social más justo.

La idea de propiedad en Ramírez está mediada por consideraciones éticas -y no sólo económicas o políticas- que los primeros teóricos del liberalismo no tuvieron en perspectiva. La propiedad para Ramírez será, en efecto, el derecho de poseer, pero nunca contra la vida de los otros y mucho menos en contra de la justicia que se debe a toda la nación.[37]

[36]"El Tiempo", en *Don Simplicio,* 31 de enero de 1847. *Obras completas.* T. I, p. 203.

[37]En 1846 esta preocupación ya estaba presente en Ramírez. En un largo poema político-satírico (publicado entonces en el *Don Simplicio. Obras completas.* T. I.) muestra la puesta en cuestión del derecho del capitalista de la siguiente forma:

El indio, pulque y maíz saca del lodo;
El rico ni siquiera huella el suelo;
De nada goza aquél, y éste de todo.
…
En la ciudad, y porque fué heredado,
Sin conocer su hacienda ni en el mapa,
De ella saca torrentes de dinero.
…
Con tus blasfemias ya de aquí no pasas
¡Oh Nigromante del Jacobinismo!
La propiedad es una de las bases.
Por desgracia es verdad; pero así mismo
Vivir es otra base con que ataco
La primera; ...…

La idea de libertad económica

Ramírez reconoce -ya lo hemos mencionado- los bienes que ha traído el sistema capitalista a la humanidad. Su intención sería, concretamente, rescatar las bondades del sistema capitalista pero atacando las contradicciones inherentes a su práctica social, esto es, la existencia de una clase de desposeídos y, por ende, la miseria e ignorancia de una gran parte de la población en beneficio de unos cuantos propietarios.

Ramírez sabe que antes que el respeto a cualquier sistema está el respeto a la vida. Antes que las teorías están las necesidades: "Suponed un grupo de trabajadores hambrientos. Si les demostrarais las ventajas del libre cambio, os contestarán, no hay duda: "lo que nosotros necesitamos es pan". Pero también os darán la misma respuesta si les habláis de los descubrimientos de otras ciencias, de los progresos de nuestra minería, de la utilidad de las máquinas y de todo lo que no sea procurarles un salario. Engañadles con esta promesa y os darán un voto de gracia".[38] No es el sistema sino la vida la que hay que proteger. La mayor parte de las ideas económico-políticas de Ramírez tendrán un referente fundamental: el trabajador sufriente a merced de la rapacidad del capitalista.

Ignacio Ramírez -como veremos y como hemos señalado- crítica ciertas doctrinas liberales teniendo en mente el proceso político económico que se había desarrollado hasta entonces en Europa y América. Ramírez sabe que los intereses económicos fácilmente forman sistemas políticos. Es por ello que señala: "los capitalistas se han apoderado del gobierno para convertirlo en instrumento de sus intereses".[39] Sólo ocupando los capitalistas el poder han podido crear toda una legalidad en favor suyo y en detrimento de las clases populares. Es precisamente lo que señalamos en el apartado anterior: Ramírez desea develar los falsos principios del liberalismo económico desde la perspectiva de los menos favorecidos por esta forma económica-política: los trabajadores, los pobres.

En el siglo XIX habría sido por demás riesgoso presentar una propuesta radical en favor de las clases desprotegidas.[40] Por ello, la preocupación de Ramírez por el trabajador aparece más o menos explícitamente en una gran cantidad de escritos.

Nos referimos primeramente a una serie de notas personales de Ramírez tituladas "Salarios". Ramírez piensa que, al respecto del problema de los bajos salarios "el remedio más eficaz y constante es la coalición de los obreros para no trabajar, sino

[38]"Sistema Protector", fechado el 28 de octubre de 1875. *Obras completas.* T. II, p. 481.

[39]"El Trabajo", fechado el 12 de noviembre de 1875. *Obras completas.* T. II, p. 485.

[40]De hecho, podemos recordar el juicio que, por delitos de imprenta, se le siguió a Ramírez con motivo de su artículo "A los Indios" en 1850. Acusado de fomentar la guerra de castas Ramírez tuvo que realizar una sólida y brillante defensa para finalmente ser absuelto. En realidad el artículo era una valiente denuncia de los abusos a que el gobierno y la Iglesia sometían a los indígenas, e iba orientado a ganar votos para los liberales en las elecciones del Estado de México (*Cfr*. *Obras completas.* T. II. p. 494).

recibiendo salarios suficientes para su manutención y la de su familia; y para no trabajar sino en las horas fisiológicamente posibles".[41] La huelga es, en el pensamiento de Ramírez, una solución posible el problema de la explotación del trabajador en manos del capitalista. No se trata, como es claro, de una solución teórica, sino de una actitud práctica en defensa de la vida concreta.

Las concesiones y variaciones al liberalismo económico que Ramírez hace en bien de la vida humana producen, como es lógico, un cambio total en los conceptos económico-políticos generalizados. La idea de libertad económica para Ramírez ya no será un término *cuasi* metafísico que funcionará en la sociedad gracias a la intervención de una armonía perfecta entre intereses egoístas (Smith), sino que se tratará de instrumentar políticas concretas en beneficio de la vida humana.

Ramírez indica en otro lugar que "a los trabajadores les quedan varios recursos, puramente prácticos, para asegurar el remedio de sus males. La instrucción y la libertad facilitan hoy a los más pobres, con el cambio de profesión, una mejora de estado. La huelga enseña a los trabajadores cómo la asociación, hasta bajo una forma negativa, es bastante poderosa para obtener la más aproximada recompensa de trabajo".[42]

La idea de libertad económica en Ramírez no es irrestricta. La libertad económica se debe sujetar a los marcos del respeto a la vida y de condiciones dignas de vida de los trabajadores.

Tanto el comercio como el trabajo deben pensarse desde la perspectiva del beneficio nacional y la vida digna del trabajador. La idea de libertad económica en Ramírez ya no es un abandonar todo a las leyes del mercado, sino un procurar sujetar el mercado atendiendo a la dignidad humana.

Es el sistema el que debe servir a la vida y no al contrario. La idea de libertad económica en Ramírez, definitivamente, se acerca a las propuestas liberales europeas, pero es claro que no se trata de un seguimiento mecánico sino de una instrumentación política consciente de la realidad y atenta a las necesidades de los marginados por el sistema.[43]

De entre las características personales de Ramírez, una de las que con mayor insistencia llama la atención, es la vastedad de sus conocimientos, la multitud de los campos del conocimiento que dominaba y la amplitud de sus intereses al lado de la diversidad temática de sus producciones.

Los años de juventud para Ramírez fueron de paciente y largo estudio. Ignacio Manuel Altamirano menciona específicamente que fueron ocho los años que pasó en las salas de lectura de la Biblioteca del Colegio Gregoriano y de la Biblioteca Catedralicia, "lo cual hizo que se contara entre sus colegas, que habiendo entrado en

[41]"Apuntes inéditos". *Obras completas.* T. IV. p. 303.

[42]*Loc. cit.*

[43]Las consecuencias económico-políticas que hemos expuesto son totalmente consistentes con el principio de la soberanía del pueblo reconocido por Ramírez.

esas bibliotecas erguido y esbelto, salió de ellas encorvado y enfermo; pero erudito y sabio, eminentemente sabio".[44]

Podemos señalar la presencia dominante de dos fuentes en el pensamiento de Ramírez: la literatura y la filosofía clásica, romana y griega; y el pensamiento liberal europeo, especialmente el inglés. Existen, por otro lado, muchos autores y vertientes que en sus textos aparecen mencionados, y que igualmente señalaremos más adelante.

Respecto del pensamiento clásico grecorromano, sus fuentes de inspiración y reflexión fueron la poesía y la filosofía, en este orden.

En cuanto a la poesía encontramos en las páginas de Ramírez constantemente los nombres de Sófocles, Eurípides, Demóstenes, Aristófanes, Virgilio. De hecho escribió varios estudios sobre la poesía griega y su manejo de la mitología griega y romana es siempre precisa.[45]

En el terreno de la filosofía encontramos mencionados al menos a Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles. Es de este último del que encontramos mayor cantidad de referencias y glosas, lo cual supone una lectura cuidadosa de sus obras. De los demás filósofos Ramírez demuestra al menos una comprensión razonable de sus doctrinas, si no es que a momentos muestra igualmente un conocimiento preciso. El hecho de que el conocimiento más detallado se presente respecto de Aristóteles no debe sorprendernos si pensamos en la orientación educativa de la época y las preferencias filosóficas oficiales en su momento histórico.[46]

Sin embargo, me parece significativo que los temas aristotélicos que retoma con mayor insistencia y detenimiento sean la política, la estética y la ética, en ese orden. Esto nos habla de los intereses de Ramírez y de sus necesidades teóricas inmediatas.

Respecto del liberalismo y el pensamiento europeo en general, la lista de autores citados o mencionados es más bien amplia: Locke, Hobbes, Rousseau, Mirabeau, Lamartine, Beranger, Grocio, Puffendorf, Chateaubriand, Bonald, Bentham, Constant, Pelletan, Voltaire. A pesar de la simpatía que Ramírez siente por este último, su pensamiento se inclina más hacia las fuentes inglesas que a las francesas -como lo hemos visto.

En lo concerniente a la epistemología -aunque no lo hemos abarcado en el estudio que precede- Ramírez tiene tres fuentes principales: el empirismo (especialmente Locke), el sensualismo (de Condillac) y la Ideología, la cual (aunque no menciona en momento alguno a Destutt de Tracy) cultiva ávidamente bajo el rubro de "ciencia ideológica".[47]

---

[44]*Obras de Ignacio Ramírez.* México, Ofna. Tip. de Fomento, 1889. T. I, p. IX.

[45]*Cfr:,* p. ej., los estudios sobre poesía griega y poesía erótica griega de 1872 *(Obras completas.* T. IV).

[46]*Cfr*: p. ej. en "Exportación de Metales Preciosos" (en *El Mensajero,* 14 de septiembre de 1871. *Obras completas.* T. II. p. 271) el comentario a un principio aristotélico sobre economía.

[47]*Cfr*: sus "Estudios sobre Literatura", en especial las *Lecciones de literatura.* México, 1884.

Otras obras y doctrinas que menciona en diversos pasajes de sus escritos son: la Biblia, los Vedas; la doctrina Lao Tse, San Agustín e incluso Comte y Kant.[48]

Expresa claramente su reconocimiento y admiración por la vida y doctrina de Washington, Franklin y Simón Bolívar.

Su conocimiento del socialismo y del comunismo es amplio, pero sus escritos respecto del tema dejan al descubierto prejuicios insuperables en contra de estas corrientes. Acepta el ideal ético socialista -como hemos expuesto en el rubro "economía política"- pero considera que son insuficientes los medios puestos por los socialistas de su época para posibilitar su realización.[49]

Como ya fue mencionado más arriba, incluso sus estudios alcanzaron la teología escolástica y el derecho canónico. En las actas del Congreso Constituyente de 1856 se asienta: "El Señor Ramírez (D. Ignacio), confiesa que ha tenido la debilidad de estudiar cánones y teología..." y a continuación pasa a refutar una opinión errónea de otro legislador acerca de materia religiosa.[50]

Ahora bien, en lo que respecta a la recepción del pensamiento que hemos señalado, Ramírez lo hace de una manera sumamente consciente y crítica. El criterio que determina su preferencia por una u otra doctrina no es sino la referencia a la realidad concreta de su tiempo y la aplicación práctica posible. ¿De qué sirve pensar cualquier tema si no tiene relación alguna con nuestro lugar, con nuestro tiempo, con nuestras urgencias?:

> ... y si nosotros
> Los mexicanos nunca deliramos
> Por el Olimpo, ni jamás las ninfas
> En el baño del Sol, Chapultepec
> Ni en Vergara encontramos; si en las lides,
> En vez de Aquiles, Héctores y Eneas
> Tenemos los Pascacios y Manueles,
> Si tememos hallar al ir a Tejas
> No aquí fué Troya, sino San Jacinto;
> Si hoy tiene el cielo la Andalucía
> Sus alas de topacio, y los balcones
> Ríen en espantosa carcajada,

[48] *Cfr.* "Los Estudios Metafísicos", en *El Correo de México,* 12 de octubre de 1867. *Obras completas* T. I. p. 67.

[49] *Cfr.* la serie de artículos "¡He aquí la cuestión!" de 1871 publicados en *El Mensajero. Obras completas.* T. II, pp. 188 y ss. Un estudio más detallado de los ideales económico-políticos de Ramírez (federalismo político y justicia económica) muestra un interesante paralelismo entre estas ideas y las de Pierre Joseph Proudhon. La obra de éste último y la de Ramírez se desarrollan al mismo tiempo y con una enorme semejanza teórica.

[50] "Congreso Constituyente. Sesión del 18 y 21 de julio de 1856". *Obras completas.* T. VII, p. 98.

Y todo esto nos gusta y entusiasma,
¿Porqué con torpe afán en los archivos Buscar marchitas rosas?.[51]

Así, la lectura de cualquier autor debe tener como objeto el conocimiento de la propia realidad y una verdadera utilidad. La mera erudición resulta patética y contraproducente:

No patria amada; de hoy en adelante
En juntas tenebrosas,
No oirán al Nigromante
Repetir importuno,
Lo que han dicho doscientos autorcillos;
Y que parece nuevo a cada oyente
Porque no lee ninguno.[52]

El énfasis que pone Ramírez en el conocimiento de la propia realidad se manifiesta en su preferencia por ciertos autores. Aparte de sus estudios sobre literatura y poesía griega, nuestro autor dedica un número respetable de páginas al estudio y comentario de un autor: El Pensador Mexicano, Fernández de Lizardi. Bien conocidos son, además, sus intercambios epistolares y literarios con Guillermo Prieto e Ignacio Manuel Alta- mirano, además de Francisco Zarco y otros.

El pensamiento de Ignacio Ramírez, pues, tiene una amplísima variedad de fuentes, mas su selección de doctrinas responde a un criterio general: la utilidad posible y el conocimiento de la propia realidad.

Carlos Lepe Pineda

[51]"Mis Estudios Clásicos" en *Don Simplicio,* 11 de julio de 1846. *Obras completas.* T. I. p. 286.
[52]"Exorcismo del Nigromante" en *Don Simplicio,* 10 de enero de 1846. *Obras completas.* T. I. p. 318.

BIBLIOGRAFÍA

VICENTE ROCAFUERTE (1783 -1843)
(Los libros de Vicente Rocafuerte se encuentran disponibles en Google Books)

BÁSICA

- *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre,* Philadelphia, Impresor D. Huntington, 1822.
- *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de Mégico, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Philadelphia, Impreso por Teracrouef y Naroajeb, 1822.
- *Ensayo político: El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo, es el que mas conviene á la América Independiente*, Nueva York, Impreso por A. Paul, 1823.
- *Cartas de un americano: Sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos*, Londres, Impresa española de M. Calero, 1826.
- *Ensayo sobre el nuevo sistema de cárceles*, Impr. de Galván a cargo de M. Arévalo, 1830.
- *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México, Impr. de M. Rivera a cargo de T. Uribe, 1831.
- *Epistolario*, Ecuador, Pub. Banco Central del Ecuador, Centro de Investigación y Cultura, 1988.

COMPLEMENTARIA

REYES HEROLES, Jesús., *El liberalismo mexicano*, México, FCE, Vol. I, 1988.

RODRÍGUEZ O, Jaime E., *The emergence of Spanish America: Vicente Rocafuerte and Spanish Americanism*, 1808-1832, University of California Press, 1975.

MECUM, Kent B., *Practical Idealism in Vicente Rocafuerte (1783-1847): Un Verdadero Americano Independiente y Libre*, Indiana University, 1971.

TROUT, Ed, *The Early Career of Vicente Rocafuerte,* 1783-1835, University of North Carolina at Chapel Hill, 1964.

MECUM, Kent B., *Vicente Rocafuerte: El prócer Andante*, Banco Central del Ecuador, 1983.

ZÚÑIGA, Neptalí., *Vicente Rocafuerte: Síntesis biográfica, selección de textos*, Ministerio de Educación y Cultura, 1984.

CAJICA, M., *Juárez y la libertad de conciencia en México. Ensayo sobre la tolerancia religiosa, por Vicente Rocafuerte y sus refutaciones*, Cajica, 1972.

Artículos especializados

GARGARELLA Roberto, "El periodo fundacional del constitucionalismo sudamericano (1810-1860)", en *Desarrollo Económico*, Vol. 43, No. 170 (Jul. - Sep., 2003), pp. 305-328.

GRAY, William H., "Bolívar's Conquest of Guayaquil", en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 27, No. 4 (Nov., 1947), pp. 603-622.

PRICE, Joedd, "Images and Influences: The Legacy of the Founding Fathers and the Federal system in Ecuador" en *Latin American Research Review*, Vol. 10, No. 3 (Autumn, 1975), pp. 121-135.

LEMOS RAMIREZ, Gustavo**,** "Ensayo de lexicografía ecuatoriana", en *Revista del Colegio Nacional Vicente Rocafuerte* (Guayaquil, 1922), pp. 3-36.

SPELL, Lota M., "The Mier Archives**",** en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 12, No. 3 (Aug., 1932), pp. 359-375.

LORENZO DE ZAVALA (1788-1836)

BÁSICA

- *Obras. Viaje a los Estados Unidos del Norte de América. Noticia sobre la vida y escritos de Lorenzo de Zavala.* Por Justo Sierra O'Reilly, *La cuestión de Tejas. Memorias.* Pról. ordenación y notas de Manuel González Ramírez, México, D. F., Edit. Porrúa, S. A. 1976, (Biblioteca Porrúa, 64).

- *Ensayo histórico de las últimas revoluciones de México.* México, Empresas Editoriales, S. A., 1949. (El Liberalismo Mexicano en Pensamiento y en Acción, núm. 12 *Umbral de la Independencia;* núm. 13, *Albores de la República).*
- *Proyecto de reforma del Congreso. Propuesto por el diputado don Lorenzo de Zavala,* México, Oficina de D. José María Ramos Palomera. 1822. Se encuentra en la Biblioteca "Benson", Collection, Austin, Texas.
- *Juicio imparcial sobre los acontecimientos de México 1828 y 1829.* New York. Reimpreso en México, Oficina de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1830. Se encuentra en la Biblioteca "Benson", Collection, Austin, Texas.

COMPLEMENTARIA

D'ALAMBERT, J. Le Rond. *Discurso preliminar de la Enciclopedia.* Trad. Consuelo Berges,(Traducción cedida por Aguilar S. A.) Madrid, Proyectos Editoriales S. A., SARPE,.1985.

DESCARTES, Rene. El discurso del método. 9a. ed. trad. Manuel Machado. Introd. Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1984. (Col. "Sepan cuántos...", núm. 177).

HERREJÓN PEREDO, Carlos. Fundación del Instituto Literario de México. Testimonios históricos. Estudio introductorio y selección de documentos por Carlos Herrejón Peredo, México, Universidad Autónoma del Estado de México, (uaem), 1978.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat (Barón de la Brede y de). *El espíritu de las leyes*. 9a ed., trad. Nicolás Estévanez, Introd. Daniel Moreno, México, Porrúa, 1992. (Col. "Sepancuantos...", núm. 191).

ORTEGA Y MEDINA, Juan A. Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la Historia. Notas bibliográficas e índice onomástico por Eugenia W. Meyer, México, unam, Instituto de Investigaciones Históricas, 1970.

O. DE A. Santangelo. Las cuatro primeras discusiones del Congreso de Panamá tales como debieran ser. Traducidas del autógrafo francés al español por L. de Zavala, México, Oficina de la Testamentaria de Ontiveros, abril 1826. Se encuentra en la Biblioteca "Benson", Collection, Austin Texas.

PEÑALOSA GARCÍA, Inocente. Reseña histórica del Instituto Literario de Toluca. (1828-1956). Reseña histórica de la Universidad Autónoma del Estado de México. (1956-1992), 2a. ed., Toluca, 1992. (Colección: historia 7 y 9).

QUINTANILLA, Lourdes. Zavala entre la historia y la actualidad. Toluca, Méx., Ediciones del Gobierno del Estado de México, 1987.

REYES HEROLES, Jesús. El liberalismo mexicano. 2a. reimpresión, 3 vol(s), México, D. F., FCE, 1982.

*Revista de la UAEM***.** Publicación de la Universidad Autónoma del Estado de México, Rene Becerril, "Mora, Zavala y la creación del Instituto Literario del Estado de México", núm. 7, marzo 1980. Toluca.

TOCQUEVILLE**,** Alexis de. *La democracia en América.* Trad. cedida por Alianza Editorial S. A., 2 vol., Madrid, SARPE**,** 1984.

JOSÉ MA. LUIS MORA (1794-1850)

BÁSICA

- *Obras completas.* Investigación, recopilación, selección y notas Lilliam Briseño Senosiain, Laura Solares Robles y Laura Suárez de la Torre. Pról. Eugenia Meyer, México, SEP**,** Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1986, 8 vols.
- *Obras sueltas.* 2a. ed. México, Porúa S. A., 1963.

COMPLEMENTARIA

BENTHAM, Jeremías. *Fragmento sobre el gobierno.* Trad. Julián Larios Ramos, trad. Cedida por Aguilar S. A. Madrid, Proyectos Editoriales S. A., SARPE**,** 1985.

CARDIEL REYES**,** Raúl. *La marca del tiempo.* México, UNAM, 1987, Coordinación de Humanidades.

DE LA CUEVA**,** Mario, VILLORO**,** Luis, VILLEGAS**,** Abelardo, *et al. Estudios de historia de la filosofía en México.* México, UNAM**,** 1980, Seminario de Filosofía en México, Colegio de Filosofía, FFyL.

GRINGOIRE**,** Pedro. *El doctor Mora. Impulsor nacional de la causa bíblica en México.* Sociedad Bíblica de México, México, 1978.

MONTESQUIEU**,** Charles de Secondant (Barón de la Brede y de). *El espíritu de las leyes*. 9a ed., trad. Nicolás Estévanez, Introd. Daniel Moreno, México, Porrúa, 1992. (Col. "Sepan cuántos...", núm. 191).

REYES HEROLES, Jesús. El liberalismo mexicano. 2a. reimpresión, 3 vol(s), México, D. F., fce, 1982.

VILLEGAS, Abelardo. La filosofía en la historia política de México. Pról. e introd. Abelardo Villegas, México, Editorial Pormaca, S. A. de C. V. 1966. (Colección Pormaca, 27).

LUCAS ALAMÁN (1792-1853)

BASICA

Alamán, Lucas. *Disertaciones sobre la historia de México. Hernán Cortés y la Conquista de México*, Tomo I, Séptima Edición y Primera en lo Conducente a Hernán Cortés y a la Conquista de México, México, JUS, 1985.

- *Disertaciones sobre la historia de la República mexicana*, Antología, Estudio introductorio de Leopoldo Solís y Guillermina del Valle, México, CONACULTA, 1991,
- *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente. (1848)*, 5 tomos, México, Libros del Bachiller Sansón Carrasco, 1985-1986.
- Carta Santa Anna", en SALADINO GARCÍA, Alberto *Pensamiento latinoamericano del siglo XX (Antología),* 1a. ed., México, Universidad Autónoma de México, 2009. pp. 277-278.

COMPLEMENTARIA

Hale, Charles A. *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, 9ª ed., Trad. de Sergio Fernández Bravo y Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1991.

Valadés, José C., *Alamán: estadista e historiador*, 1ª reimp., México, UNAM, 1977.

Toda la bibliografía se puede consultar en la biblioteca Samuel Ramos de la FFyL UNAM.

IGNACIO RAMÍREZ (1818-1879)

BÁSICA

Obras completas de Ignacio Ramírez, el Nigromante. 8 tomos. México, Instituto de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, 1984.

COMPLEMENTARIA

TENA Ramírez, Felipe. Leyes fundamentales de México. 1808-1991. México, Porrúa, 1991.

ROUSSEAU, Jean Jacques. El contrato social. Varias ediciones.

LOCKE, John. Ensayo sobre el gobierno civil. Varias ediciones.

SMITH**,** Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones.* Varias ediciones.

III. DISCURSO POSITIVISTA Y ANTIPOSITIVISTA

INTRODUCCIÓN

Si existe una corriente filosófica verdaderamente predominante en la segunda mitad del siglo XIX mexicano ésta es, indudablemente, el positivismo.

A instancias del entonces presidente Juárez, Gabino Barreda inicia firme y decididamente la instauración del proyecto positivista en la sociedad mexicana. El dominio positivista en la educación pronto dará frutos con una nueva generación de jóvenes positivistas que se encargarán de ampliar la incidencia de esta corriente de pensamiento en la sociedad de su tiempo.

Esta presencia del positivismo al lado del liberalismo triunfante presenta, como veremos, un desplazamiento del terreno educativo al terreno político. Es decir, que si bien en un principio el positivismo se manifiesta como una doctrina con profundas raíces pedagógicas, a su vez este interés por la pedagogía nos remite a una irrenunciable visión de lo social (y, por ende, a un proyecto político concreto).

En los años que siguieron a la instrumentación de la Ley Orgánica de Instrucción Pública del Distrito Federal y a la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria (1868) comenzaron a surgir críticas al proyecto positivista desde dos frentes principalmente. Los católicos reprocharon al positivismo su orientación cientificista; por su parte, los liberales (de la "vieja escuela") acusaban al positivismo de subordinar las libertades liberales a su noción de "orden".[1] De este modo, el positivismo encontró dos adversarios, a los primeros los llamó los *conservadores,* mientras que a los segundos los identificó con el nombre de los *jacobinos*.

Pronto se hizo explícito el proyecto de los positivistas. El orden que predicaban implicaba, en efecto, una subordinación de las libertades individuales al bien social. Es decir, era necesario que el esfuerzo de los individuos contribuyera al progreso social independientemente de los intereses propiamente individuales. Este nuevo orden implicaba, necesariamente, un cambio en la actitud de los mexicanos; requería la formación de una nueva mentalidad, de ahí que para los positivistas la educación se presentara como la herramienta fundamental del Estado. En el fondo del proyecto educativo positivista latía la esperanza (y la promesa) de formar una nueva sociedad con un nuevo ciudadano: científico, racional, altruista, ordenado y moral.

En 1877 se funda la "Asociación Metodolófila Gabino Barreda", en el seno de la cual aparecen algunos de los más ilustres representantes del positivismo mexicano

[1]Idea que, efectivamente, era totalmente cierta. Esta subordinación de las libertades liberales al orden alcanzará su grado máximo bajo la dictadura de Porfirio Díaz.

(y de los discípulos de Barreda, en particular). Entre ellos encontramos a Noriega, Porfirio Parra, Luis E. Ruiz y Manuel Flores.[2]

El positivismo fundado por Barreda era estrictamente comtiano. Es decir, las premisas a partir de las cuales Barreda estructura su visión positivista de México provienen de un cuidadoso estudio del pensamiento de Comte. Sin embargo, la insuficiencia de esta doctrina quedará demostrada muy pronto ante una compleja realidad como la mexicana y ante las aspiraciones de una burguesía que deseaba el establecimiento de condiciones políticas adecuadas para el ejercicio seguro de la actividad económica.[3]

De este modo son, en especial, razones de tipo económico político las que propiciarán ciertos cambios al interior del movimiento positivista. De hecho, los positivistas mexicanos pueden ser clasificados en función de sus preferencias teórico prácticas. Es decir, es posible identificar ciertos grupos intelectuales positivistas que comparten o su fidelidad a Comte o su preferencia por otros autores positivistas de corte darwinista (por ejemplo Spencer).

En lo que se refiere a los autores del primer grupo, que pueden ser llamados "positivistas ortodoxos",[4] encontramos, en primerísimo lugar, a Horacio Barreda, hijo de Gabino Barreda y heredero directo de la también ortodoxa concepción positivista de su padre.

Otro pensador mexicano que permanece fiel a Comte hasta el final de sus días es Agustín Aragón.[5] La aportación más importante de Aragón fue la difusión del positivismo en México -y de la obra de los positivistas mexicanos- a través de la *Revista Positiva* de la cual fue editor. A su vez, podemos destacar su obra *Essai Sur L'Histoire du Positivisme au Mexique.*[6] En ella proporciona una interesante visión

[2]En esta misma *Historia de las ideas filosóficas...* se pueden consultar los estudios correspondientes a estos tres últimos autores (en el Discurso lógico-epistémico).

[3]En efecto, Comte no pone especial énfasis en el aspecto económico de la sociedad, el cual, como hemos señalado, resultaba primordial para la burguesía mexicana. Por ello, será necesario el acudir a otras fuentes del positivismo para conciliar dichos intereses de clase con la ideología du *facto* dominante, como veremos más adelante.

[4]*Cfr.* Camorlinga. *Horacio Barreda o el positivismo ortodoxo en México.* Tesis de maestría, (UNAM). México, 1985, p. 54 y ss. Con "positivista ortodoxo" se quiere denotar, específicamente, a los positivistas de corte comtiano que permanecieron fieles a esta versión del positivismo sin prácticamente aceptar alguna otra.

[5]Algunos otros pensadores que son señalados como "ortodoxos" son: José Torres, Jerónimo López Llergo, Alfonso Pruneda, Manuel Fernández Leal y "posiblemente Atenedoro Monroy". *Cfr.* Camorlinga, *op. cit.,* p. 54. Respecto de Agustín Aragón es importante señalar que, dada su extrema ortodoxia realmente su producción filosófica puede considerarse menor. Resulta interesante comprobar de qué manera sus análisis filosóficos se resuelven con alguna cita de Comte o del mismo Gabino Barreda. De alguna manera, en Agustín Aragón, como en Horacio Barreda, la ortodoxia significó un límite insuperable para sus horizontes teóricos.

[6]París: Societé Positiviste, 1898.

de conjunto de la presencia del positivismo en nuestro país y de las vicisitudes que debió enfrentar en diferentes momentos.[7]

El primer grupo de positivistas que hemos distinguido está formado, entonces, por los positivistas ortodoxos. En segundo lugar encontramos a un grupo de positivistas quienes se caracterizaron por hallarse articulados en mayor o menor medida al gobierno de Porfirio Díaz. Podríamos llamarlos "positivistas porfiristas".[8] Estos son: José Ivés Limantour, Pablo Macedo, Miguel Macedo, Joaquín Diego Casasús, Ramón Parra, entre otros.

A pesar de que la mayor parte de los positivistas mencionados arriba carece de una obra filosófica relevante, sin embargo, es posible denominarlos "positivistas" debido a su fidelidad al proyecto político positivista-porfirista. De ningún modo, como es claro, estaban a favor de una política positivista ortodoxa. Al contrario, apoyaban fundamentalmente la tesis del *orden* (de inspiración positivista) pero transformada, en la práctica, por las sucesivas administraciones porfiristas. Este grupo es, precisamente, el que recibe el nombre de "los científicos". Políticos que predicaban una política "científica", positivista, que aseguraría el orden y la grandeza de México, bajo la dirección de su máximo líder, Porfirio Díaz.

El tercer grupo de positivistas que distinguiremos es el de los "positivistas reformadores".[9] Este grupo está conformado por aquellos positivistas que en su momento compartieron ciertas tesis comtianas, que se adhirieron también a un proyecto político positivista porfirista, pero que posteriormente propusieron ciertas reformas a esta política.

Entre otros autores podemos señalar, muy especialmente, a Justo Sierra. Sierra es, filosóficamente hablando, el personajes principal del segundo momento del positivismo mexicano. Este segundo momento se caracteriza por un abandono de las tesis comtianas y una decidida opción por la doctrina spenceriana.

Como lo señalamos previamente, el positivismo comtiano no hacía especial énfasis en el aspecto económico de la sociedad. En contraste, la burguesía mexicana de finales del siglo XIX luchaba por ganar posiciones políticas, pero también económicas. El positivismo comtiano sirvió, en los primeros años del porfirismo, para justificar el ascenso al poder de Díaz con su grupo de los "científicos". Sin embargo, las aspiraciones de esta burguesía hizo que algunos de sus miembros recurrieran a nuevas fuentes para forjar nuevos horizontes.

Justo Sierra se revela como claramente spenceriano en el año de 1878, en sus múltiples artículos publicados en el periódico *La Libertad.*

---

[7]Remitimos al lector al Discurso antisocialista en esta misma *Historia de las ideas...* en el que referimos una obra de Agustín Aragón sobre el punto de vista positivista acerca del socialismo. En este lugar podrán confirmarse las observaciones hechas en nota previa acerca del pensamiento de Aragón.

[8]Camorlinga, *op. cit.,* p. 49, los denomina "positivistas de carro completo".

[9]*Loc. cit.,* Camorlinga los denomina "positivistas de medio carro".

Es, precisamente, el darwinismo social de Spencer el que atrae fundamentalmente la atención de Sierra.

En su visión spenceriana Sierra valora la dictadura de Díaz como un momento necesario en la evolución de México. Sin embargo, un momento que debe ser superado.

De este modo, Sierra representa un positivismo crítico con el cual concluye un periodo sumamente importante en la historia intelectual de México: del positivismo comtiano, fuertemente orientado a la educación, propio de Barreda, pasando por el grupo porfirista de los "científicos" hasta la crítica spenceriana al régimen de Díaz por parte de Sierra.

Sin embargo, nuestro Discurso positivista no se compone exclusivamente de autores positivistas. En el curso de nuestras investigaciones hemos hallado un autor que no pudo ser clasificado dentro de ninguno de los rubros conocidos o de los creados por nosotros. Se trata de un pensador *sui generis:* Ramón Manterola.

La inclusión de Ramón Manterola en el discurso positivista, sin ser él mismo un positivista, no es un hecho accidental. En primer lugar, como un dato externo, podemos decir que Manterola es un contemporáneo del positivismo. En segundo lugar, y esto es fundamental, su obra sólo puede ser entendida tomando como referencia al positivismo.

En efecto, Manterola se autodefine como un "ecléctico". Sin embargo, se trata de un eclecticismo muy particular. Manterola se considera como el fundador de su propio eclecticismo que, podemos decir, es un eclecticismo de su lugar y de su tiempo.

La principal obra de Manterola -en la cual se reúnen numerosos artículos, polémicas y textos del autor- se titula *La escuela ecléctica ante el positivismo y la metafísica.* Título éste que nos muestra de qué manera el eclecticismo de Manterola se halla esencialmente ligado al positivismo (y a la metafísica).

Ahora bien, hemos incluido el estudio correspondiente a Ramón Manterola en este Discurso positivista por dos razones fundamentales. Primero, porque no nos pareció adecuado atomizar las clasificaciones de nuestra *Historia...* estableciendo todo un rubro para un solo autor. Segundo, porque, finalmente, Manterola se halla mucho más relacionado con el positivismo que con lo que denomina la "metafísica". Esto es comprensible si consideramos la preponderancia no sólo intelectual sino incluso social que poseía el positivismo, frente a un papel francamente disminuido, a una presencia minoritaria, de la metafísica en la sociedad mexicana de fines del siglo XIX.[10]

[10]Como puede comprenderse por lo dicho anteriormente, no puede equipararse lo que Manterola llama "metafísica" con la escolástica. De algún modo buen número de afirmaciones propias de la escolástica entrarían en la "metafísica" de que habla Manterola, pero, repetimos, de ningún modo puede reducirse a aquella.

Por último, podemos señalar que autores como Ramón Manterola —muchos de los cuales seguramente aún están por ser descubiertos— son los que nos proporcionan un atisbo de la complejidad intelectual que envuelve un periodo determinado. La homogeneidad en la historia de nuestra filosofía -de hecho, en la historia de *cualquier* filosofía y de *la* filosofía como tal- no es sino una ilusión alimentada por una visión parcial que sólo la investigación a profundidad puede corregir.

En esta segunda edición se integran en este Discurso a Francisco Bulnes, Andrés Molina Enríquez y Agustín Aragón.

Carlos Lepe Pineda

GABINO BARREDA

> En el dominio de la inteligencia y en el campo de la verdadera filosofía, nada es heterogéneo y todo es solidario.
>
> G.B.

La vida de Gabino Barreda se encuentra sumamente ligada al contesto sociohistórico en que vivió. Esto es particularmente claro en tanto que ocupó durante su vida diversas posiciones de poder, influyendo y siendo influido por las circunstancias.

Gabino Barreda nace en el año de 1818 en la ciudad de Puebla, Puebla. Se traslada a temprana edad a la ciudad de México donde estudia Jurisprudencia en el Colegio de San Ildefonso. Deja estos estudios inconclusos y continúa su formación en el Colegio de Minería donde se especializa en Química y para el año de 1843 inicia sus estudios de Medicina.

En el año de 1847 se presenta la invasión estadounidense contra México y Barreda cae prisionero. Poco tiempo después de ser liberado viaja a París a continuar sus estudios. Permanece ahí de 1847 a 1851. En esta ciudad Pedro Contreras Elizalde lo acerca a los cursos de Comte.[1]

Barreda vuelve a México y se dedica a la actividad docente. Enseñó Historia Natural, Filosofía Médica y Anatomía.

En el año de 1863, y ya en plena invasión francesa, Barreda se retira a Guanajuato.

Al sucederse el triunfo liberal en 1867, Benito Juárez, presidente de la República, hace su mayor esfuerzo para impulsar un nuevo orden en la sociedad mexicana. Una de sus primeras preocupaciones será la educación. En estas fechas convoca a una comisión a la que dará la encomienda de reorganizar el sistema educativo. Esta comisión estuvo integrada por Ignacio Alvarado, Pedro Contreras Elizalde, Francisco Díaz Covarrubias, José María Díaz Covarrubias, Antonio Tagle, Eulalio M. Ortega, Leopoldo Río de la Loza, Agustín Bazán y Caravantes, Alfonso Herrera y Gabino Barreda.

El resultado del trabajo de esta comisión será la *Ley Orgánica de Instrucción Pública del Distrito Federal,* la cual presenta indudablemente rasgos positivistas.[2]

[1]Se encuentra probado que Gabino Barreda asistió al menos al curso que sobre "Historia General de la Humanidad" impartió Comte en 1849.

[2]Edmundo Escobar, escribe en su "preámbulo" a la "Ley Orgánica de Instrucción Pública en el Distrito Federal", que presenta en su antología *La educación positivista en México.* México, Ed. Porrúa, 1987.

En el mismo año de 1867, y tras de su seria y entusiasta participación en la comisión referida, Barreda es invitado por Juárez a reorganizar la instrucción superior de acuerdo a la *Ley Orgánica de Instrucción Pública.* En el mes de febrero de 1868 se inaugura la Escuela Nacional Preparatoria, bajo la dirección del mismo Barreda, con un plan de estudios de extracción positivista. Barreda de hecho, impartió inicialmente la cátedra de Lógica.

En este punto, cabe preguntarse: ¿por qué Barreda?, ¿por qué Juárez confió buena parte de la reestructuración de la educación mexicana a este hombre? Es difícil dar con una respuesta apropiada, sin embargo podemos señalar algunos datos que, probablemente, aclaren el papel protagónico que jugó Barreda como artífice de la nueva educación mexicana a la vez que introductor del positivismo en México.

El 16 de septiembre de 1867, Barreda pronunció en Guanajuato su célebre *Oración Cívica.* Es probable que el conocimiento de este discurso motivara a Juárez a invitar a Barreda a colaborar con él, como lo hemos mencionado.[3]

Colecc. "Sepan cuántos..." no. 335, pp. 39-40). "Sin embargo, bien vistas las cosas, esta Ley de Instrucción Pública no fue "positivista comtiana", pues ya en 1824, en 1833 y en 1861 se había programado y legislado un sistema educativo muy semejante, como programa de Instrucción Pública de los grupos y gobiernos liberales. Por lo mismo, las instituciones educativas de la Ley de 1867 y el plan de estudios de la Escuela Preparatoria, aunque fueron propuestas por la Comisión que presidía el doctor Gabino Barreda, un positivista comtiano, ellas mismas y el plan de Estudios de la Escuela Preparatoria no fueron positivistas comtianas. Sí fueron instituciones liberales, y por cierto, liberales modernas, necesarias en su tiempo para ayudar al desarrollo económico y cultural del país". A pesar de que las afirmaciones anteriores son, en su mayor parte, precisas, diferimos, sin embargo, de las conclusiones que elabora el autor.

Cabe señalar, que, en efecto, la similitud entre los proyectos educativos liberales y el programa educativo de 1867 encabezado por Barreda es muy grande. Dicha semejanza habría infundido una mucha mayor confianza entre los liberales, quienes pudieron ver realizados sus más caros anhelos educativos en el programa de 1867. Sin embargo no por ello podemos calificar a este último programa de "liberal". Su forma y su contenido concuerdan a la vez con un proyecto liberal y con una visión comtiana de la educación. La pregunta es, ¿es estrictamente liberal o estrictamente comtiano? La respuesta a esta pregunta implica una toma de posición frente al fenómeno histórico del positivismo. A reserva de contestar esta pregunta con mayor amplitud en un estudio dedicado estrictamente a la filosofía y la historia de la educación en México, podemos señalar que si bien por su forma y contenido -como hemos señalado- el programa educativo positivista no incluía grandes novedades, sí resultaba novedoso por su articulación teórico-histórica.

Es decir, es históricamente comprobable de qué manera la Escuela Preparatoria -y otras escuelas fundadas o reformadas por la Ley de Instrucción- tomaron una orientación definitivamente positivista y no es posible argumentar que el positivismo fue un producto casual o secundario del proyecto liberal. Si bien en la forma y el contenido la educación liberal y la positivista de algún modo coincidían, sus proyectos históricos se articulaban de un modo muy distinto. Los liberales tomaban como principal valor a la libertad, los positivistas sometían la libertad al orden que la educación debiera producir. Por último, una pregunta: este tipo de semejanzas entre liberalismo y positivismo, ¿no nos proporcionan elementos para mostrar porqué fue posible una transición casi imperceptible -aún para los mismo liberales- del proyecto liberal al proyecto positivista?

[3]Esta es la opinión de Agustín Aragón en su *Essai Sur L'Histoire du Positivisime au Mexique:* "II n'est pas téméraire d'affirmer que la lecture du discours du Dr. Barreda decida le presidente Juárez á l'appeler

Otro elemento importante que puede explicarnos este hecho es la amable y duradera relación que sostuvo Barreda con Pedro Contreras Elizalde. Fue éste, precisamente, quien invito a Barreda a asistir al curso de Comte de 1849 y probablemente, años más tarde, lo presentó al entonces presidente Juárez.[4]

Ya bajo la administración porfírista Barreda es enviado, en el año de 1878, como ministro a la ciudad de Berlín. Poco tiempo después vuelve a México. Muere en el año de 1881 en este mismo lugar.

El texto que a continuación presentamos tiene como objetivo el realizar una síntesis del pensamiento de Barreda, articulándolo desde la perspectiva de la historia de las ideas filosóficas. Se trata de mostrar el modo en que el pensamiento de nuestro autor puede considerarse como organizado alrededor de una idea fundamental, que podemos considerar rectora, a partir de la cual se desprenden otras que toman su sentido y que, a la vez, fortalecen a aquella.

Para realizar este análisis partiremos de las fuentes clásicas para Barreda: la *Oración Cívica* de 1867 y sus célebres *Opúsculos, discusiones y discursos*. Estas obras nos permiten descubrir el pensamiento de nuestro autor sobre todo a través de sus manifestaciones públicas: las polémicas, las cartas, las alocuciones, los discursos, los artículos periodísticos. Su expresión siempre breve, pero profunda y clara fue, tal vez, uno de sus mayores atributos como pensador.

La idea que analizaremos, en primer lugar, será la idea de *orden*. Consideramos que alrededor de esta idea pueden ser reconstruidos otros conceptos y doctrinas que nos explican, en sus rasgos más generales, las características propias del pensamiento de nuestro autor.

En este estudio haremos especial énfasis en el contenido filosófico-político de las propuestas de Barreda, de modo que interpretaremos, por ejemplo, su propuesta moral y su propuesta educativa sólo desde la perspectiva filosófico-política.

---

de lui en qualité de callaborateur", p. 16. *Apud* Zea, Leopoldo. *El positivismo en México.* México, FCE, 1968, p. 106.

[4]José María Camorlinga presenta otra explicación: "Ezequiel A. Chávez nos dice cómo, en una especie de cadena, llegó Barreda a encabezar la organización de la educación pública deseada por Juárez: el presidente Benito Juárez nombró ministro de Justicia e Instrucción Pública a Antonio Martínez de Castro, éste fió la empresa al ingeniero Francisco Covarrubias y a una comisión que le encargó presidir, Covarrubias logró que en su lugar fuera nombrado el doctor Gabino Barreda". *Horacio Barreda o el positivismo ortodoxo en México,* Tesis de maestría, **(UNAM),** México, 1985. Francisco Díaz Covarrubias era nada menos que el cuñado de Gabino Barreda. Por otra parte, Edmundo Escobar, en su "Estudio Introductivo" a *La educación positivista en México,* señala que luego de pronunciar Barreda su *Oración Cívica* en Guanajuato en septiembre de 1867, para el mes siguiente se trasladó a la ciudad de México, donde sus cuñados, como señalamos, los hermanos Díaz Covarrubias, colaboraban con el gobierno de Juárez. Inicialmente Barreda se desempeño como "médico de cabecera del presidente Juárez; luego, como miembro de la comisión que planificaba la Instrucción Pública", (pp. xi y xii). Barreda permaneció junto a Juárez hasta la muerte de este último (en julio de 1872) y aún embalsamó su cuerpo, como parte de sus deberes como su médico personal.

En el año de 1867, Barreda expresa la necesidad de comprender la historia de México a partir de una filosofía de la historia. Es decir, se trata de "hallar el hilo que pueda servirnos de guía, sin peligro de extraviarnos, [en] este intrincado dédalo de luchas y de resistencias, de avances y retrogradaciones... de presentar esta serie de hechos, al parecer extraños y excepcionales, como un conjunto compacto y homogéneo, como el desarrollo necesario y fatal de un programa latente, si puedo expresarme así...".[5]

La intención de Barreda es proporcionar una interpretación suprahistórica de la historia de México. Se trata de mostrar que la historia patria tiene una dimensión superior a la de la mera sucesión de eventos y que el triunfo de las fuerzas liberales sobre el invasor francés responde a una especie de *necesidad histórica.*

De este modo, para Barreda, la historia de México se compone de tres momentos fundamentales: en primer lugar, la "pacífica dominación" española que se fundaba en la "prolongación indefinida de una dominación y de una explotación continua".[6] En segundo lugar, el momento de la que Barreda llama "emancipación" *científica, religiosa y política;*[7] esta "triple evolución" generó la derrota de la superstición[8] y particularmente la negación del derecho divino: fue la hora de la libertad. Pero esta libertad (la de los liberales) si bien en su momento representó nada menos que "el porvenir de la humanidad",[9] ya no puede constituir, para Barreda, un fin en sí, sino tan sólo un medio: "Mas hoy esta labor está concluida, todos los elementos de la reconstrucción social están reunidos... que en lo de adelante sea nuestra divisa LIBERTAD, ORDEN Y PROGRESO; la libertad como MEDIO; el orden como BASE y el progreso como FIN...".[10]

En efecto, para Barreda la historia de México puede ser comprendida como una evolución hacia el estado positivo. Luego del oscurantismo colonial y de la lucha revolucionaria liberal sigue la reconstrucción científica de la nación por parte de los positivistas: "Y tan imposible es hoy que la política marche sin apoyarse en la ciencia como que la ciencia deje de comprender en su dominio a la política". [11]

[5]"Oración Cívica" en *Ideas en torno de Latinoamérica.* México, UNAM-UDUAL**,** 1986, p. 1036.
[6]*Ibidem,* pp. 1036 y 1037.
[7]*Ibidem,* p. 1037.
[8]*Cfr*. *Ibidem,* p. 1039.
[9]*Cfr. Ibidem,* particularmente p. 1046**.**
[10]*Ibidem,* p. 1048. Es por demás conocida la transformación que Barreda hace a la frase comtiana "Amor, Orden y Progreso" en concesión a los liberales por "Libertad, Orden y Progreso". El significado histórico e ideológico de este acto ha sido múltiplemente analizado y demuestra el carácter propio del positivismo mexicano, como particularmente ha insistido Zea desde décadas atrás.
[11]*Ibidem,* p. 1036. Bien conocido es también el paralelismo que se establece entre la "ley de los tres estados" de Comte (establecida en su *Discurso sobre el espíritu positivo)* y la interpretación de Barreda: la colonia representa el Estado Teológico, el liberalismo el Estado Metafísico mientras que de nuestro autor postula la llegada del Estado Positivo. *Cfr. Estudios de historia de la Filosofía en México.* México, UNAM, 1985, pp. 230-231.

La promesa positivista es que el arribo del positivismo asegurará una evolución científica de la realidad nacional. La época de las revoluciones ha terminado. Es la hora de la paz, en la cual la libertad se sujeta al orden rumbo al progreso.[12]

Resumiendo. Para Barreda, el orden, en primer lugar, es un resultado histórico. Este es no sólo deseable, sino necesario. La idea de orden implica en nuestro autor la subordinación de la liberad porque el orden representa el estado superior de la organización social humana. El orden es un producto de la ciencia mientras que la libertad es producto del capricho. Para nuestro autor, el convulso siglo diecinueve mexicano fue precisamente producto de la libertad. Casi como un mal necesario. Mas la reconstrucción nacional sólo podía ser confiada a los positivistas, a los artífices del orden.

Barreda ha establecido que la etapa superior en la evolución de la sociedad mexicana tendrá como característica el orden que postula el positivismo. Mas este orden no podrá ser instaurado sin recurrir a ciertas mediaciones. La principal mediación a la que recurrirá Barreda es la educación.

Barreda afirma que la anarquía social se desprende de modo inmediato de la anarquía "en los espíritus y en las ideas". Es la formación de los individuos la que ha impedido la unidad y la armonía nacional de modo que "personas de igual inteligencia y capaces de raciocinar con igual precisión [llegan] de la mejor buena fe, a conclusiones diametralmente opuestas sobre puntos que a todos parecen igualmente obvios... así se comprende la diversidad de creencias religiosas o políticas: así se explica, en fin, la completa *anarquía* que reina actualmente en los espíritus y en las ideas, y que se hace sentir incesantemente en la conducta práctica de todos".[13]

Si en nuestros pensamientos -y, en consecuencia, para nuestros actos- partiéramos de un "fondo común de verdades", entonces la armonía social se encontraría garantizada. Para Barreda este será uno de los primeros fines de la educación. Se trata de que el Estado proporcione a todo estudiante una serie de conocimientos básicos que aseguren, como dijimos, la relativa uniformidad de las opiniones y que, entonces, se resguarde la unidad y la paz social.[14]

---

[12]La sujeción de la libertad (en ambos sentidos, en el metafísico y en el político) al orden es para Barreda una exigencia natural: "lejos de ser incompatible con el orden, la libertad consiste, en todos los fenómenos, tanto orgánicos como inorgánicos, en someterse con entera plenitud a las leyes que los determinan" *(Opúsculos, discusiones y discursos,* p. 113). La libertad consiste, pues, en no contraponerse al orden natural de las cosas. Este orden natural, evidentemente, sólo puede ser conocido a través de la ciencia. La ciencia positiva será, entonces, la clave de la evolución hacia el progreso en lo político.

[13]"Carta a Mariano Riva Palacio" en *Opúsculos...,* p. 27.

[14]*Cfr. Ibidem,* p. 28. Más adelante dice que aunque las "profesiones parezcan disímbolas, todas deben obrar de consumo, porque todas tienen un mismo fin, que es el bienestar social". Como ha quedado indicado en la *Introducción* a este Discurso, el positivismo mexicano aparece ligado, en un primer momento, a la educación. Sin embargo, este interés pedagógico conlleva un claro proyecto político: mediante la transformación el individuo se propiciará la transformación social.

De este modo, la encomienda de *formar* al individuo será dada al Estado. El gobierno tiene los medios para complementar un proyecto educativo como el que Barreda propone y, así, generar la unidad nacional y la armonía social.

Pero la educación a que aspira Barreda no se limita a los contenidos científicos, sino, muy particularmente, a nuestro autor le preocupa la que llama "educación moral". Es decir, no sólo es el conocimiento sino la condición moral del pueblo mexicano la que hay que formar. La *sabiduría* en este caso no es tan necesaria como lo es el *bien*.

"Además de sus deberes políticos, el ciudadano tiene otros más importantes que llenar, los deberes del orden moral, y es obligación del gobierno atender a esta necesidad, tanto o más que a las otras".[15] Barreda asigna al gobierno la función de proporcionar la educación moral. Hay que atender a la moral como una verdadera necesidad social. Pero, concretamente, ¿en qué consiste la educación moral?[16]

Nos dice Barreda que "el perfeccionamiento moral del individuo y aún el de la especie, será desarrollar los órganos que presiden a las buenas inclinaciones, y disminuir en lo posible aquellos que presiden las malas".[17] Se trata, pues, de fortalecer las inclinaciones benéficas para la convivencia social y de debilitar las tendencias individuales que resulten negativas en el trato con los demás. Este es, precisamente "el objeto final y positivo del ARTE MORAL, objeto que se logrará con la práctica de las buenas acciones y la represión de las malas... no a fuerza de aconsejárseles ni menos de prescribírseles, sino haciendo que este deseo nazca espontánea e insensiblemente en ellos, en virtud de la veneración irresistible de que se vean poseídos hacia hombres cuyos hechos se les hayan referido".[18]

De este modo, Barreda completa su propuesta educativa. Como hemos visto, para nuestro autor la historia de México evidencia el nacimiento de una nueva etapa. La característica fundamental de ésta será el predominio del orden. Sin embargo, dicho orden sólo podrá generarse mediante una transformarán mental y moral del mexicano. La *educación* es, para Barreda, el principal instrumento de transformación de la sociedad mexicana.

[15]Barreda. *Estudios.* México, UNAM, 1941, p. 113.

[16]Barreda niega que las religiones puedan ser los agentes indicados para la educación moral. Es precisamente la evolución a que están sometidas las religiones y el cambio que independientemente de aquellas sufre la moral, lo que prueba la ausencia de relación de unas y otras (*Cfr*. *Ibidem,* pp. 114-115).

[17]*Ibidem,* p. 118. Cabe aclarar que Barreda habla de "órganos" por encontrarse dentro del vocabulario de la Frenología. El materialismo frenológico adjudicaba las buenas y las malas inclinaciones a funciones orgánicas, de modo que, para Barreda, se trata de fortalecer unas y de debilitar a otras. Para nuestra interpretación evitaremos este dato y hablaremos sólo de "inclinaciones".

[18]*Ibidem,* pp. 119-120. Conviene resaltar la semejanza que existe entre esta propuesta de educación moral de Barreda y la idea de una Religión de la Humanidad de Comte. En esta última los modelos de "santidad" serían personajes destacados de la ciencia, la política, etc.

Por un lado, la educación *científica* asegura, según nuestro autor, el acuerdo en las opiniones. Por otro lado, y en un sentido mucho más fundamental, la educación *moral* garantiza una convivencia armónica y pacífica entre los individuos.

Para Barreda, finalmente, sólo el Estado tiene la autoridad y la capacidad de organizar e imponer una educación como la que ha sido descrita.[19]

La enorme intervención (y monopolio) que el Estado debe ejercer en el terreno educativo contrasta con las propuestas que Barreda externa respecto de la economía.

Concretamente, ¿cómo conciliar las profundas diferencias sociales que estaban presentes a fines del siglo pasado con la visión de una sociedad ordenada y armónica, como la que presenta Barreda? Para nuestro autor, el Estado debe tener pleno control sobre la educación, como hemos visto. Sin embargo, no debe intervenir en la actividad económica y mucho menos en los bienes de los individuos. La propiedad será, desde la perspectiva de Barreda, un principio sagrado e inviolable.

Ahora bien, Barreda justifica la riqueza nombrándola "instrumento del progreso".[20] Sin la riqueza el progreso sería imposible.

La concentración de riqueza, según nuestro autor, permite su uso en beneficio del comercio, la ciencia, la industria, etc.[21]

Al contrario, si los recursos económicos se hallaran socialmente dispersos, el resultado lógico, para Barreda, sería la ausencia de producción, la falta de investigación científica, la paralización del comercio, etc.

Sin embargo, queda en pie el problema de la situación miserable de la mayoría. Barreda lo soluciona también desde la perspectiva de su "educación moral": "¡... a humanizar a los ricos y no a transformarlos en pobres, deben conspirar los esfuerzos de los filósofos y moralistas modernos!".[22]

De este modo, para Barreda la relación entre pobres y ricos sólo dependerá de la filantropía de éstos últimos. De hecho, para nuestro autor tal filantropía no constituye siquiera una obligación moral (al estilo de la caridad cristiana). Al contrario, se trata de un acto libre, voluntario y eminentemente racional.

La moralización racional de los ricos será, entonces, un posible paliativo a la condición miserable de la mayoría. Sin embargo, para Barreda ricos y pobres tendrán necesariamente una condición distinta, y a través de la ciencia será posible explicar y comprender la *necesidad* de esta situación: sólo la riqueza genera progreso, fin último de toda sociedad.

---

[19]Esta visión de lo social es otra importante diferencia entre el positivismo propuesto por Barreda y el liberalismo mexicano. Barreda no sólo subordina las libertades liberales al orden, sino que además propone la preeminencia social del Estado por sobre los intereses individuales.

[20]*Opúsculos...,* p. 125.

[21]*Loc. cit.*

[22]*Ibidem,* p. 128. Por otro lado resulta obvio el rechazo implícito de Barreda por cualquier forma de socialismo. El control social de la propiedad es para Barreda inaceptable. Esto se ha interpretado como su defensa teórica de la naciente burguesía mexicana que entonces tomó el poder.

Recapitulemos. Para Barreda el estado superior de la sociedad, luego del periodo de libertad anárquica, es el orden. La idea de orden de nuestro autor posee una dimensión social explícita, pero implica innegablemente una referencia al individuo. Para lograr el orden social es necesario poner orden, a su vez, en "los espíritus y las ideas". La educación para Barreda tiene como función, no sólo unificar "las opiniones", es decir, los conocimientos, sino también proporcionar una firme formación moral al individuo. Ésta consiste en fortalecer los impulsos buenos, sociales, de nuestra naturaleza procurando debilitar, a su vez, los impulsos malos, (podríamos decir, egoístas) que sólo producen la disolución social.

Para Barreda, el positivismo (con su proyecto educativo y político) inaugura una nueva era de armonía y prosperidad para un México agotado por décadas de lucha fratricida, de anarquía y de revolución.

Resulta interesante hablar del modo como se estructura el pensamiento de Barreda debido a que no es un intelectual de profesión (escritor, filósofo, historiador). Barreda -como hemos señalado en la "noticia biográfica"- tuvo inicialmente una formación en el área de las ciencias naturales: química y medicina, concretamente. Su interés por el positivismo, transmitido este último por boca del mismo Comte, sólo se manifestó cuando tuvo en sus manos el poder de organizar la instrucción pública y los estudios preparatorianos.

Así, podemos señalar sin exageración alguna que la primera y más grande influencia que presenta Barreda es la del pensamiento de Comte. La filosofía positivista-comtiana se presenta en distintos momentos de su pensamiento: la concepción de la historia -como hemos visto-, la clasificación de las ciencias[23] y los grados del saber son unos cuantos temas en los que Barreda se manifiesta fiel a un positivismo ortodoxo.

Por otro lado, podemos señalar también la importante presencia de la *Lógica* de Stuart Mill en el pensamiento de Barreda. La lógica aparecía para Barreda como una de las disciplinas fundamentales de la educación preparatoria y, precisamente, casi desde la fundación de la Escuela Nacional recurrió a la obra de Mill para tratar esta materia.

Además de los autores ya mencionados encontramos también como fuentes relevantes de su pensamiento a M. de Littré y a Spencer. La presencia de ambos autores en el pensamiento de nuestro autor es clara si consideramos que gran parte de la visión de Barreda sobre lo social y especialmente sobre lo histórico se encuentra mediada por la categoría de "progreso".[24]

[23] *Cfr*: *Carta a Mariano Riva Palacio.*

[24] Cabe recordar, también, que Barreda, si bien creyó fervientemente en las "leyes del desarrollo social" propuestas por los positivistas y los darwinista sociales, a pesar de ello, nunca simpatizó con el darwinismo como tal *(Cfr*: Roberto Moreno. *La polémica del darwinismo en México: siglo XIX*. México, UNAM, 1989).

Sin embargo, esta fidelidad al positivismo no implica una formación intelectual insuficiente o dogmática por parte de Barreda. Son numerosos los autores cuyo conocimiento demuestra y su interés por diversas áreas del conocimiento filosófico queda de manifiesto en algunos de sus escritos. Sobre todo podemos señalar su conocimiento del liberalismo. Barreda fue formado dentro de esta tradición y la presencia de esta herencia es clara en muchos de sus escritos. Los valores liberales tienen a veces gran vigencia en ciertos ensayos y artículos aunque, definitivamente, quedan en general opacados por las concepciones positivistas que Barreda profesaba con mucho mayor entusiasmo y convicción.

Carlos Lepe Pineda

RAMÓN MANTEROLA

Ramón Manterola nace en 1848 en Tepeji del Río, Hidalgo. En 1856 es enviado al célebre Colegio de San Juan de Letrán. Durante el Imperio de Maximiliano radicó en La Habana, Cuba. Vuelve a México y se recibe como abogado en 1868.

Para 1869 se encuentra como jefe de Redacción de la Secretaría de la Cámara de Diputados. En 1871 es oficial mayor del Gobierno del D. F. y juez del Registro Civil.

Su obra periodística se encuentra en *El siglo XIX* y *El Publicista.*

Fue regidor de Instrucción Pública de Tacubaya en 1887 y reglamentó entonces a las escuelas conforme a sistemas pedagógicos modernos.

En 1890 se desempeñó como profesor de pedagogía en la Escuela Normal y fue nombrado en ese mismo año su director.

Ramón Manterola es una figura perteneciente a la segunda mitad del siglo XIX. Su vida se desarrolla, en la juventud, bajo el poder liberal y, específicamente, el juarista. En su madurez vive bajo el sistema porfirista y el positivismo. Podemos ver, realizando una revisión de sus obras, que las décadas de mayor producción intelectual de nuestro autor fueron las del 70 y 80 del siglo XIX, de ahí que la contextualización histórica que realizamos abarca particularmente este periodo.

La década de los años setenta del siglo pasado marca el inicio de una serie de movimientos aislados en contra del gobierno de Juárez. A fines de 1871 el mismo Porfirio Díaz deberá exiliarse en Nueva York luego de fracasar su célebre Plan de la Noria contra la reelección de Juárez.

En 1872, a la muerte de Juárez, Lerdo de Tejada asume la presidencia y en el año de 1873 elevará las Leyes de Reforma a rango constitucional.

Para 1876 y luego de unos años de relativa calma y desarrollo material, Díaz se pone al frente del movimiento surgido del Plan de Tuxtepec. Hacia diciembre de este año, Lerdo ha abandonado la presidencia y Díaz ocupa su lugar.

En 1879 Díaz ha desarrollado un efectivo sistema centralista y ha reprimido a los elementos potencialmente peligrosos a su gobierno.

1880. Manuel González sustituye a Díaz quien ha concluido su periodo presidencial. González practica una política modernizadora y conciliadora. Impulsa la inversión extranjera y el diálogo entre porfirista y lerdista.

Hacia 1884 se verifica la primera reelección de Díaz. Continúa la inversión extranjera. Obras en ferrocarriles y telégrafos. Se impulsa la actividad pedagógica, científica y económica. En 1888 Díaz es reelecto por tercera ocasión.

Para nuestro estudio acerca de las ideas filosóficas de Ramón Manterola hemos analizado dos de sus obras fundamentales en las que se encuentran contenidas las tesis centrales de su pensamiento. Se trata de *La escuela ecléctica ante el positivismo y la metafísica* y el *Ensayo sobre una clasificación de las ciencias.* La primera es una recopilación de 52 artículos periodísticos y estudios de Ramón Manterola acerca de la ciencia y la filosofía. Particularmente se encuentran numerosos textos acerca del eclecticismo que propone Manterola y sus diferencias con la que llama "escuela positiva" y la "escuela metafísica".

El segundo texto (el *Ensayo)* es una obra de filosofía de la ciencia, polémica y propositiva acerca de, precisamente, la clasificación de las ciencias. En esta obra queda expresada la idea de ciencia de Manterola y el modo como concibe el conocimiento.

Ramón Manterola caracteriza su pensamiento como "ecléctico". Este eclecticismo apunta, justamente, a la realización de una síntesis que verdaderamente subsuma doctrinas, según él, aparentemente contradictorias.

Su idea de eclecticismo queda esbozada desde el principio de su *Ensayo* al decir que "nosotros somos eclécticos en muchas de las cuestiones filosóficas que se agitan por diversas escuelas, porque abrigamos la convicción de que no puede haber filosofía absolutamente falsa, pues para que existiese sería preciso que el autor se hubiera colocado fuera de su propio pensamiento, fuera de la humanidad, lo que es imposible al hombre".[1]

Según Manterola, la situación de la intelectualidad mexicana en su época presentaba dos corrientes dominantes y ya con profundo arraigo social: el positivismo y lo que nuestro autor llama la "metafísica". Escuelas que se presentaban a sí mismas como completas y excluyentes la una respecto de la otra. Para nuestro autor resultaba necesaria la realización de una fusión de ambas para que, de este modo, la totalidad de las ciencias estuviese en perfecta armonía. "...Nosotros sostenemos, que la verdad está compuesta, de parte de lo que los metafísicos han enseñado; de parte de lo que los positivistas pretenden, y de mucho que la escuela ecléctica se reserva descubrir en adelante, porque esta escuela es, yo así lo juzgo, la escuela del porvenir".[2]

La idea del eclecticismo en Manterola se constituye desde el momento en que le resulta patente la necesidad de construir la verdad como una totalidad ilimitada. La "verdad" no acepta límites impuestos artificialmente en nombre de la "escuela".

Esta oposición entre "escuela" y "verdad" nos lleva a que el eclecticismo puede garantizarnos, si no la posesión del conocimiento, sí una vía apropiada para su búsqueda.

[1] *Ensayo sobre la clasificación de las ciencias,* p. 8.

[2] *La escuela ecléctica ante el positivismo y la metafísica,* p. 97. En adelante nos referiremos a esta obra como *Escuela.*

Pero, ¿cuál es, precisamente, la vía, el medio, de que se valdrá el ecléctico en la búsqueda de la verdad? Manterola responde: "se censura al eclecticismo porque, se dice, que necesitaría tener un principio superior para juzgar entre las opiniones contrarias. Y bien, ese principio existe, aunque sea muy relativo; es la razón imparcial, á la que ocurren en último resultado, los mantenedores de los pareceres más contradictorios... Mas para que la razón pueda servir de criterio, es indispensable que huya del exclusivismo que comunmente reina en las escuelas y esto es muy difícil, aunque no nos parece imposible".[3]

Para Manterola la vía de la verdad, el instrumento de conocimiento por excelencia, sería la "razón imparcial". Esta imparcialidad consistiría en el rechazo a pertenecer a cualquier escuela en particular. El ecléctico intentaría ubicarse en una tercera posición respecto de los dos bandos en disputa para apreciar, con todo lo relativo de la acción, lo más justamente posible los argumentos de cada escuela.[4]

El ecléctico intentaría, honestamente, ser esa razón imparcial sin la cual no habría verdadera búsqueda de la verdad según su propia doctrina.

El fin del eclecticismo es llegar a la verdad. La escuela ecléctica de Manterola exige la existencia de una razón imparcial (relativamente imparcial) que asegure la búsqueda de una verdad de categoría superior a las "verdades" planteadas, particularmente, por las diversas escuelas filosóficas.

Insistimos, las escuelas de que Manterola se ocupa con especial interés son la positivista y la metafísica. Caracterizándolas, nuestro autor nos dice que "dos escuelas se dividen actualmente, y casi por completo, el campo filosófico, á saber: la positivista y la metafísica: la primera afirma que sólo podemos conocer los, fenómenos, y que la inteligencia humana jamás podrá penetrar en la naturaleza, en la esencia íntima de las cosas, ni determinar sus causas primeras y finales; la segunda, al contrario, ...ha establecido que, siendo lo absoluto y lo necesario la condición de lo contingente y lo relativo, los principios y los conocimientos metafísicos, preceden lógicamente á los principios y conocimientos positivos".[5]

Las tesis que Manterola expone como representativas de cada escuela muestran la condición excluyente que, de principio, se genera entre una y otra doctrina. Esta situación abre la puerta a la acción del eclecticismo. Valorando ambas escuelas desde su teoría, dice Manterola: "no negaremos á la escuela metafísica el derecho y aun la necesidad que tiene el espíritu humano de apoyarse en la concepción casi instintiva, de ciertas verdades que deben servir de fundamento y enlace a todo conocimiento. Las leyes psicológicas, la existencia de Dios, la del alma y su inmortalidad, son aca-

[3] *Ensayo,* p. 9.

[4] Cabe señalar que Manterola no pierde de vista lo relativo que está implícito en el acto de juzgar las doctrinas de las demás escuelas. Esta idea de lo relativo jugará, también, un papel esencial en su filosofía de la ciencia, como veremos.

[5] *Escuela,* pp. 64-65.

so unas de ellas. Pero si bien se considera el asunto, se debe convenir en que el conocimiento de esas verdades no se afirma científicamente sino mediante el concurso de las ciencias llamadas positivas... una vez que las ciencias físicas nos han dado, por el intermedio de los sentidos, el conocimiento de un cierto número de hechos que la razón acepta como verdaderos, ésta puede enlazarlos y deducir de ellos consecuencias legítimas y ya fuera del testimonio de los mismo sentidos. Estas deducciones constituirán las ciencias filosóficas, elaboradas *a priori* en muy pequeña parte y *a posteriori* por el fondo y carácter científico de su doctrina".[6]

Manterola ha establecido, claramente, la relación entre los conocimientos positivos y los metafísicos. Su teoría no apunta a subordinar el uno al otro sino a coordinarlos de tal modo que la totalidad de las ciencias quede armónicamente establecida. Las ciencias positivas proporcionan, en este contexto, los conocimientos fundamentales, demostrados y necesarios para la elaboración del pensamiento metafísico. La metafísica sería, entonces, la deducción, hasta sus últimas consecuencias, de los principios proporcionados por la ciencia positiva.

Basándose en las premisas anteriores, Manterola elabora una clasificación de las ciencias que, en principio, probaría la armónica relación entre todas las áreas del conocimiento humano y que mostraría el orden en que, genuinamente, metafísica y positivismo lograrían una complementación razonable.[7]

El fundamento de la clasificación de Manterola es la consideración del "sujeto de la ciencia": el espíritu. Este espíritu da origen a la clasificación partiendo de sus necesidades intelectuales, morales y materiales.

Las ciencias abstractas, en primer lugar, tiene su fundamento en el "entendimiento y la razón". Entre las ciencias mencionadas destacan la psicología, las matemáticas y la mecánica racional, además de los estudios sobre el "origen y naturaleza" de la materia, la fuerza, la vida, el lenguaje, etc.

En segundo lugar encontramos a las ciencias concretas.

Estas se fundan en el sentimiento y la imaginación. En este rubro encontramos las aplicaciones de la psicología, la geometría descriptiva, la astronomía, la zoología, la historia, la etnografía, la filosofía de la historia, etc.

Por último, Materola ubica las ciencias prácticas cuyo fundamento se encuentra en la voluntad y la libertad. Nuestro autor menciona al cálculo de probabilidades, las aplicaciones prácticas de la matemática y la mecánica, las artes mecánicas, la navegación, el comercio, la cirugía, la economía política, etc.

[6] *Ensayo*, pp. 10-11.

[7] Decimos "razonable" porque Manterola acepta los límites de su criterio de clasificación. Nuestro autor reconoce que toda clasificación responde a un criterio subjetivo "en cuanto al espíritu que conoce" *(Ensayo,* p. 18), por ejemplo "la división de las ciencias en abstractas, concretas y prácticas, pareciendo referirse á la materia que respectivamente tratan, es en realidad eminentemente subjetiva, pues la abstracción y la aplicación no existen en las cosas mismas, sino en el ser que conoce y aplica" (*Ibidem*, p.19) La clasificación "solo corresponde a las necesidades de órden del espíritu que pretende hacer una clasificación lógica", *Ibidem*,p.45.

El compendio de todo lo anterior sería la filosofía "comprendiendo la ontología general y abarcando el origen, carácter y destinos de los seres. Su resultado práctico sería la ciencia, hoy ideal, que condujera al hombre y á la humanidad á contribuir á la armonía del Universo. Esta ciencia podría llamarse "Armobionomía". Y según Manterola el "término final de la ciencia" es "Dios por sus obras".[8]

En resumen. La ciencia, para Manterola, sólo puede ser entendida como objeto del espíritu humano. El conocimiento proporcionado por cualquier ciencia es siempre digno de consideración desde la perspectiva de su eclecticismo. El verdadero conocimiento sólo puede surgir desde la aplicación de una razón imparcial que armonice los resultados de las distintas ciencias en busca de una ciencia totalizadora que guiara "al hombre y a la humanidad" a vivir en armonía con el universo en que vive.

Ramón Manterola se autodefine como "ecléctico". Sin embargo nuestro autor no se considera inscrito dentro de ninguna de las escuelas que históricamente se han llamado "eclécticas". De hecho concibe su obra como verdaderamente original y afirma que su eclecticismo es una "nueva escuela" (es decir, una nueva concepción, original y relevante, del eclecticismo).

Fiel al principio ecléctico general (el estudio de doctrinas del más diverso origen y su síntesis en un cuerpo filosófico) nuestro autor muestra en sus obras un número verdaderamente sorprendente de autores citados además de un conocimiento cuidadoso de cada uno de ellos. Menciona y cita, por ejemplo, a Kant[9](recordando que "la razón todo lo llama ante su tribunal, inclusive á ella misma"), Leibniz,[10] Newton, Linneo, Bossuet, Fenelon, Voltaire, D'Alambert, Diderot[11] (acerca de la prueba teológica), Stuart Mili[12] e incluso, en varios lugares, a Hegel[13]y a Hobbes.[14]

Manterola no desdeña autor alguno, cita tanto a europeos -como los referidos- a la par que a sus colegas mexicanos, compañeros de reflexión y polemistas en múltiples ocasiones: Porfiro Parra y José María Vigil destacan muy particularmente.[15]

[8]*Cfr*: *Ensayo*, pp.54-59. Esta insistencia de Manterola en la armonía universal tiene grandes semejanzas con el pensamiento Krausista (especialmente de Tiberghien y el propio Krause), sin embargo en nuestra investigación no hemos podido hallar evidencia alguna de esta posible relación.

[9]*Ensayo,* p. 9.

[10]*Ibidem,* p. 8.

[11]*Ibidem,* p. 15.

[12]*Ibidem,* p. 33.

[13]*Ibidem,* p. 171, al hablar de la creencia en Dios y su posible conocimiento. *Cfr.,* también *La escuela ecléctica ante el positivismo y la metafísica,* p. 91.

[14]*Escuela,* p. 95

[15]*Cfr*: La reseña de la polémica sostenida en el Liceo Hidalgo en 1855 entre Porfirio Parra, Ramón Manterola y José María Vigil, *Escuela,* pp. 60-125. Por otra parte, Emeterio Valverde Téllez en su *Bibliografía filosófica mexicana* menciona la polémica que Ramón Manterola sostuvo con Vigil acerca de la filosofía de Hegel. A pesar de haber buscado algún texto sobre esta polémica, no hallamos material alguno.

Las observaciones que anteceden sirven para poner de manifiesto la vasta formación de Ramón Manterola. Sin embargo, como hemos visto, su posición como ecléctico se define desde dos "extremos" que le aparecen al elaborar su pensamiento, desde dos "escuelas" que encuentra aún vigentes en el México de su época. Cabe señalar que el eclecticismo de Manterola se concibe como una síntesis de lo que llama la "escuela positiva" y la "escuela metafísica". El positivismo se encuentra en aquel momento representado por las doctrinas de Comte, Littré y Spencer, particularmente, así como acompañadas por el utilitarismo de Stuart Mili. La metafísica, aunque en cierto modo minimizada ante el poder del positivismo, persistía en la escolástica mexicana cultivada en los colegios y en las academias. Es por ello que nuestro autor se detiene con mayor insistencia en su intento de superar al positivismo mientras que realiza tan sólo ciertas observaciones críticas a la metafísica.

Resumiendo. Las fuentes del pensamiento de Ramón Manterola son sumamente amplias, a la vez que hábilmente manejadas. En su intento de realizar un eclecticismo reformador sobre la metafísica y el positivismo, nuestro autor se nutre de las más variadas teorías y doctrinas haciendo de sus obras estudios profundos y eruditos a la par que, en muchos momentos, originales.

Carlos Lepe Pineda

FRANCISCO BULNES

El positivismo escéptico de Francisco Bulnes es una pieza extraordinaria del periodo prerrevolucionario y revolucionario mexicano, que nos permite ver el maniqueísmo ideológico de la época inscrita en la lógica del poder político y la continua frustración de la racionalidad ante la anarquía de la acción humana, haciendo utópico todo proyecto de nación basado en el progreso, el orden y sobre todo el amor o la libertad. Francisco Bulnes Muñoz nace en la ciudad de México el 4 de octubre de 1847. Por la situación acomodada de su familia, oriunda de España, estudió hasta su adolescencia en escuelas particulares. En alguna ocasión participó en un certamen que organizaba el ayuntamiento de México con los alumnos sobresalientes de dichas escuelas[1]; seguramente el contacto a temprana edad con este tipo de eventos académicos le habrán desarrollado su disposición en las habilidades expresivas, oratorias y dialécticas, que en su madurez dominaba ampliamente y por lo cual fue reconocido y respetado. Realizó estudios superiores en la Escuela de Minería, graduándose de ingeniero civil y de minas, desarrollando una inclinación y gusto por la ciencia[2]; influido por el positivismo y por su participación en puestos públicos que lo acercaron a la política, logró conectar la ciencia con las problemáticas sociales, históricas y jurídicas, destacando en él el cultivo de la sociología y de la historia; áreas todas en las que verá colmada su producción intelectual. Hijo de la época vivió de cerca las luchas y el desarrollo de los acontecimientos que llevaron a la restauración de la república con Juárez, las intervenciones extranjeras, la revolución de Reforma y todo el porfiriato. Se desempeñó como profesor de Matemáticas en la Escuela Nacional Preparatoria la cual daba una formación positivista, así como en la Escuela Nacional de Ingenieros siendo catedrático de Economía Política, Hidrología, Cálculo y Meteorología, y fungió durante todo el gobierno de Díaz como Diputado o Senador, formando parte del grupo político de "los científicos"[3] que apoyaban la dictadura.

[1]Cosmes, Francisco G. *El verdadero Bulnes y su falso Juárez*, México, Talleres de Tipografía, 1904, p. 17. *Apud*. Lemus, George. *Francisco Bulnes. Su vida y su obra*, México, Eds. Andrea, 1965.

[2]García Rivas, Heriberto. *Biografías de Mexicanos ilustres*, México, Diana, 1997.

[3]Recordemos que el grupo de los científicos fue formado en 1889 por Rosendo Pineda y Manuel Romero Rubio (Secretario de Gobernación de Díaz y posteriormente suegro del dictador al casarse su hija Carmelita con Don Porfirio), en 1892 forman un partido, la Unión Liberal, para apoyar a Díaz; "los científicos" iniciales y verdaderos fueron: José Yves Limantour, Justo Sierra, Francisco Bulnes, Manuel Flores, Joaquín Casasús, Ramón Corral, Pablo y Miguel Macedo y Enríque Creel; los científicos son principalmente políticos, funcionarios o Secretarios de Estado con aspiraciones al poder; mientras que los positivistas estándar o

Debido a uno de sus libros *El verdadero Juárez*[4], es atacado por liberales juaristas y criticado como historiador inconsistente. Por sus desavenencias políticas e ideológicas, al grado de enemistarse con Venustiano Carranza por haber publicado una nota periodística en que decía "El carnicero de hoy será la res de mañana"[5], sale exiliado por propio pié para salvar su vida, hacia Cuba. Después del asesinato de Carranza, regresa Bulnes en 1921 a la ciudad de México, donde muere en 1924.

Algunas de sus obras más importantes son: *El porvenir de las naciones latinoamericanas* (1899), *Las grandes mentiras de nuestra historia* (1904), *El verdadero Juárez* (1904), *Juárez y la Revolución de Ayutla y de Reforma* (1905), *La guerra de Independencia: Hidalgo-Iturbide* (1910), *Toda la verdad acerca de la Revolución Mexicana* (1916), *El verdadero Díaz* (1920) y *Los grandes problemas de México* (1926).

A Francisco Bulnes, político, ingeniero, sociólogo, articulista, filósofo y "científico" positivista, le ha ocurrido –como a la mayoría de los románticos incomprendidos- la poca valoración de su obra, por aparecer como a contrapelo de la comprensión general dominante; y por el contrario, se atiende más para criticarle que para comprenderle.

---

naturales son los catedráticos y maestros de la Escuela Nacional Preparatoria; casos destacados son los de Justo Sierra y Francisco Bulnes quienes también fueron maestros preparatorianos.

[4]Bulnes, Francisco. *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio*, México, Librería de la Vda. de Bouret, 1904. Lo que hace Bulnes en este libro, es indagar en la historia inmediata la forma como sucedieron la intervención extranjera y el imperio de Maximiliano durante el gobierno de Juárez; buscando "la verdad" Bulnes encuentra que Juárez pudo haber evitado la intervención, manejado de diferente forma el fin de Maximiliano, abstenerse de insistir en la reelección y haber hecho más por la nación. Algunas de las expresiones que Bulnes dirige a Juárez son las siguientes: "Juárez, permaneciendo en su puesto, desplegó constancia y gran falta de habilidad, y por ella la resistencia estuvo a punto de terminar, si á tiempo la actitud de Los Estados Unidos no hubiera hecho cesar en gran parte la persecución activa contra los últimos restos de los republicanos acosados por el ejército francés." p. 822. En la peregrinación "Juárez fue un delicado tourista que pasó menos trabajos que el Barón de Humboldt…"p. 823. "Los servicios intelectuales de Juárez, como gobierno fueron nulos durante la Intervención, porque no gobernaba." p. 827. "Si Juárez se hubiera interesado realmente por la salud de la democracia, en que con tanta fe creía, no hubiera aceptado su candidatura como Presidente en 1867." p. 836. "Si Juárez no fue caudillo de ideas ni de espada no puede corresponderle la *personificación* de la lucha contra la intervención y el Imperio, que sólo puede tener caudillo de espada, por ser imposible que lo tuviera de ideas." p. 839. "Juárez es ciertamente un ídolo subjetivo, formado pieza por pieza por subterfugios políticos y material legendario…" p. 844. "Juárez fue dictador después del triunfo de la Reforma desde Enero hasta Mayo de 1861. Y en ese periodo demostró, como lo prueba la prensa libre y sensata de la época, su radical incompetencia…"p. 849. "Después de 1867, la nación sólo debe a Juárez miseria en todas partes, anarquía en el gobierno, debilidad tuberculosa en la política, corrupción como procedimiento de adhesiones, ideales de opresión…" pp. 867-868. "Después de 1867 hasta su muerte, Juárez no supo llegar á su muerte como había sabido llegar á la vejez, sin miedo, sin reproche y sin mancha…No pretendo llevar la voz de la historia; pero esta tiene que ser muy severa para el periodo gubernamental de Juárez de 1867." p. 859.

[5]Lemus, George. *Francisco Bulnes. Su vida y su obra*, México, Eds. Andrea, 1965, p. 15.

Comenzaremos este trabajo indicando el carácter especial otorgado a Bulnes, con la intención de hacer un balance de la percepción que se tenía de él y entender por qué se ha descuidado el análisis de su obra; posteriormente entraremos a algunas de sus ideas y temas contenidas en sus textos directos para ir descubriendo -como le gustaba decir a él- al verdadero Bulnes.

Martín Quirarte es de los primeros en reconocer que Bulnes no ha sido sometido a riguroso estudio y examen crítico, no obstante ser "uno de los valores culturales de México"[6] De él dice que era un "Hombre contradictorio y maestro en el arte de manejar la paradoja"[7], sentía "…una pasión irresistible en destruir ídolos, mancillar reputaciones y contrariar el sentimiento de las masas".[8] Respecto al libro de *Las grandes mentiras de nuestra historia*, Quirarte rescata la observación crítica de Carlos Pereyra[9] que sabe distinguir en Bulnes entre la búsqueda de la verdad por medio de la historia (su faceta de escritor) y su establecimiento por medio de la oratoria (su faceta como político de cámara[10]). Quirarte mismo, considera que "El defecto fundamental de Bulnes provenía de su método de trabajo, Toda su labor intelectual estaba preparada no para encontrar verdades sino para denunciar mentiras."[11] Por su parte William D. Raat, lo cataloga de "el locuaz Bulnes", señalando su "Inconsistencia, el sarcasmo y la controversia que caracterizan a sus escritos indican que se trata más de un iconoclasta que de un positivista. Lo único que unifica sus obras es la apología del gobierno científico, la crónica cáustica y el racismo." [12] Adalberto Carriedo, quien es uno de los que contestan al libro de Bulnes *El verdadero Juárez*, le recrimina: "Es usted, Sr. Bulnes, el artista de la paradoja; lo subyuga el sofisma, lo enardece lo contradictorio. ¡Ah, imposible! El Juárez de usted no será nunca el verdadero, como la

[6]Quirarte, Martín. "Prólogo" en Bulnes, Francisco. *Páginas Escogidas*, México, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario n. 89, 1978.

[7]*Ibid.*, p. V.

[8]*Ibid.*, p. XXII.

[9]Pereyra, Carlos. *De Barradas a Boudin. Un libro de polémica historial*, México, Tipografía Económica, p. 3. *apud*, Quirarte, "Prólogo", p. XVIII.

[10]Un ejemplo destacado de su oratoria y de la forma retórica con que se desempeñaba en las Cámaras es la pieza legendaria de su Discurso de apoyo a la sexta reelección de Porfirio Díaz en 1903. Vasconcelos llega a decir de su habilidad oratoria que "Nos irritaba precisamente porque le reconocíamos genio, nos conmovía porque a pesar de ser el defensor del régimen caduco, constantemente los fulgores de su inspiración amenazaban incendiar el mismo edificio que tan celosamente defendía." Vasconcelos, José. "Bulnes fue honrado y grande", en *El Universal*, del 29 de septiembre de 1924.

[11]Quirarte, "Prólogo", p. XIX.

[12]Raat, William D. *El positivismo durante el porfiriato (1876-1910)*, México, SEP/Setentas, 1975, p. 135. Explica Raat que "…en *El futuro de las naciones latinoamericanas* Bulnes sustentaba una teoría racista que sostenía que el indio era biológicamente inferior debido a su dieta a base de maíz; y continuaba afirmando que el mestizo era también inferior debido a que su dieta no podía satisfacer las necesidades de la adaptación. Los positivistas mexicanos, a través de su vocero, Luís Mesa, se separaron de Bulnes por predicar estas teorías racistas…"

Historia de usted tampoco será jamás la cierta. Sería preciso para ello cambiar totalmente las reglas e invertir por completo los procedimientos de la crítica; aceptar de plano que son nulas las leyes del entendimiento y que lo más racional en las disquisiciones históricas, es la confusión, el salto, lo fragmentado, lo imprevisto; aquello en lo que nadie piensa. ¡lúcidos quedaríamos entonces con creer que así llegábamos a la verdad."[13] La sola enumeración de opiniones contrarias al pensamiento y obra de Francisco Bulnes podría ser dilatada.[14] Pero no todo es negativo, muchos otros, Martín Quitarte entre ellos, también le han reconocido como pensador profundo, el cual sabía decir verdades que otros callaban, encontrar respuestas valiosas a grandes problemas, producir ideas de "quilate". George Lemus, conocedor de su obra, considera que todos lo asediaban[15], que los conservadores lo atacaban por su ideología liberal y su anticlericalismo sarcástico y rabioso, mientras que los liberales hacían lo

[13]Carriedo, Adalberto. *El único Juárez. (Refutación a la obra de pretendida crítica histórica que bajo el título de "El verdadero Juárez" escribió el Diputado Francisco Bulnes)*, México, Editor Julián Soto, 1904, pp. 45,46.

[14]De Genaro García es la siguiente crítica: "…Bulnes…trata de darnos a conocer a un Juárez mezquino y odioso, absolutamente distinto del que ha despertado tanto respeto y tanta admiración en el mundo entero. Para ventura nuestra, me refiero a los liberales mexicanos, se advierte desde las primeras páginas de ese libro que el autor falsea los documentos históricos fehacientes, ó deduce de ellos hechos que no comprenden, cita á escritores nada veraces y se contradice á sí mismo…otro de los procedimientos que emplea el Sr. Bulnes para hacer historia: consiste en imaginar cuál *pudo* ó *debió* ser la conducta de los protagonistas de su libro. (…) desciende de la categoría de historiador á la de los escritores infecundos que ni enseñan ni divierten, ni proporcionan utilidad alguna á sus lectores." García, Genaro. *Juárez. Refutación a Don Francisco Bulnes*, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1904, pp. V y VIII.

[15]Dice Lemus:"Sus enemigos, a raíz de la publicación de El verdadero Juárez, dieron a conocer una carta de Bulnes en donde él se acusaba a sí mismo de haber calumniado a algunas personas por medio de la prensa y por ello haber recibido ataques a su persona. En dicha carta publicada por *El Correo Español*, número 2,046 y con fecha del 19 de Marzo de 1897, Bulnes se expresa como sigue; '¿Pero qué prueba que yo haya sido muy violento y aun odioso para escribir hace veinte años? Prueba que con la pluma en la mano, como la generalidad de los que escribían en aquel tiempo, he cometido *en otros tiempos*, serios delitos por vía de la prensa. Era el tono horrible de la época; nunca razonar sin engastar con el silogismo alguna inmundicia mental y era todavía mejor sino simplemente batir lodo con la probabilidad de batir al día siguiente la sangre de algún hombre honrado. Por haber observado tal conducta tuve que sostener dos duelos, uno con el Sr. García Torres, hijo y otro con el Sr. Iturbe. Tengo rota la cabeza cerca de la cien derecha, he sido apaleado en la noche con Ainslié, cerca de un jacalón que había en el Seminario; fui apedreado con José Negrete en la calle de Cinco de Mayo y una pedrada me hizo padecer del pulmón durante ocho meses; he recibido de un Capitán dos balazos a quemarropa, dos oficiales del General Alejandro Gutiérrez estuvieron a punto de estrangularme en la cantina del Hotel Iturbide y he contribuido á que la sociedad vea en la prensa un monstruo y no un protector. Todos los que me han agredido han tenido razón. Si me hubieran matado hubieran hecho bien.' Esta carta fue publicada también, aunque algo mutilada, por el periódico *El mundo* de México, D.F., que era dirigido por el mismo Bulnes." Lemus. *Op. Cit*., pp. 14-15. Las cursivas son mías. El hecho de que viviera 77 años, en medio del mundo político, sabido que fue también admirado y respetado, además de su señalamiento de haber cometido lo que reseña *en otro tiempo*; me hace pensar que Bulnes en efecto, cambió.

propio por considerarlo un traidor y reaccionario a su partido y, aunque estuvo tres décadas en el gobierno, Porfirio Díaz no le permitió ser mas que diputado o senador, lo mantuvo lejos de las Secretarías de Estado. Lemus considera que "A pesar de que la pasión lo llevaba en ocasiones por erróneos caminos, Bulnes fue un espíritu amante de la verdad y cuyo principal interés era el mejoramiento de su patria."[16]

Pasemos ahora a analizar algunas de las ideas más importantes contenidas en parte de su obra para tener una propia opinión del pensamiento de Francisco Bulnes.

En *El porvenir de las naciones latinoamericanas*[17], de 1899, nuestro autor sigue la propuesta positivista de ir a la historia para conocer el desenvolvimiento progresivo de la humanidad y, con este conocimiento, reconocer cómo se organiza y estructura la sociedad, para proceder a su reforma y lograr acceder a su evolución positiva. De tal forma que la estructura de la obra va describiendo y explicando los procesos evolutivos que han tenido las naciones latinoamericanas, desde los primeros grupos sociales "primitivos" hasta la actualidad (fines del XIX); estableciendo sus limitaciones y sus alcances en lo porvenir. Comienza señalando la idea de "las tres razas humanas" conforme a la tesis biologicista de que todo ser orgánico evoluciona de acuerdo a las relaciones que establece con el suelo en que se desarrolla. Así, habla de la *raza del trigo*, la *raza del maíz* y la *raza del arroz*. Conforme a esta división (cuyo criterio es "una severa clasificación económica") a Bulnes le parece que la raza superior, por tener un desarrollo evolutivo mayor, es la raza del trigo (representada por los europeos), por ser progresiva y activa. Dice Bulnes en su fundamentación científica de tal explicación: "La radical diferencia, completa entre el hombre y las demás especies zoológicas consiste en que el hombre es un animal progresista, mientras que los demás animales son estrictamente conservadores…En la humanidad las especies conservadoras experimentan en su organismo una especie de mineralización que las inclina hacia la inmutabilidad y el *pasivismo* de las rocas; las razas progresistas favorecen sin cesar la evolución que necesariamente les mejora desde el punto de vista material, intelectual y moral."[18] A las razas de maíz corresponden las antiguas culturas azteca e inca; la del arroz está representada por India y China. En el caso americano se pregunta si la conquista prestó algún servicio a la

[16]Lemus. *Op. Cit.*, p. 7. Lemus agrega que "El escepticismo, la disconformidad y las paradojas de Bulnes son en realidad dardos lanzados para despertar de su letargo a sus conciudadanos. Bulnes escribía sus libros y pronunciaba sus discursos para crear *una mentalidad mexicana* sin patriotería y más afecta a la verdad." p. 8. Las cursivas son mías. Lemus mismo llega a consignar hasta 31 textos o libros en contra de Bulnes; si tomamos en cuenta que 15 de ellos son del mismo año de 1904, otros 7 de 1905 a 1907 y los restantes anteriores o posteriores a estas fechas; se podrá inferir la reacción que causó y la detracción sistemática de que fue objeto. *Vid.* Lemus, Bibliografía "Crítica de su obra" pp. 148-150.

[17]Bulnes, Francisco. *El porvenir de las naciones latinoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica (Estructura y evolución de un continente)*, México, Edición de la Sociedad de Artístas y Escritores "Generación del Segundo Cuarto de Siglo", 1953.

[18]*Ibid.*, p. 9.

humanidad y considera negativa la respuesta; pues entre nosotros, la conquista "… introdujo numerosas hordas de voraces y lujuriosos frailes, introdujeron el uso de aguardiente, extendieron el uso de la esclavitud para toda la raza india, introdujeron las leyes embrutecedoras de indios, introdujeron toda su ignorancia cargada de milagros, su idioma cargado sólo de desprecios para el vencido, su religión cargada de odio, contra el progreso…" En cuanto a España, los tesoros de América le sirvieron para contrarrestar el peligroso protestantismo, "Si existe el papado y naciones católicas en 1899 es debido únicamente a las minas de plata de México y el Perú."[19] Con todo, para nuestro autor, el oro y la plata de América fue una maldición para España y Europa. Aparte del retroceso que significó nuestra adscripción violenta a España, para el curso de nuestra evolución, Bulnes considera que otra maldición de América es su clima caliente y tropical que influye en la población embruteciéndola.[20] Para Bulnes no contamos con mucho para haber evolucionado mejor; por ello, a partir del Capítulo IV hace una advertencia acerca de la verdad, que consideramos importante para entender mejor su pensamiento de positivismo escéptico. Indica que "Describir la verdad, reconocerla bien, saberla probar y comprobar, es la más difícil de las ciencias, sin embargo todos los hombres se creen capaces de calificar como ha dicho Spencer, en materia sociológica lo que es verdad y lo que es error. Cada época histórica marcha con su bagaje de verdades efectivas, de verdades dudosas, que serán errores en la época siguiente, las verdades y las mentiras uniforman igualmente las conciencias…" Hecha la advertencia analiza críticamente los aspectos occidentales que según él debemos incorporar en nuestro suelo, igualmente, considera los obstáculos que ha tenido dicho proceso; así pasa revista al liberalismo, el conservadurismo, a la Iglesia, al militarismo, a la democracia, a los valores políticos, sociales y a las razas.

En su perspectiva positivista, así como la ciencia explica la naturaleza, igualmente se puede explicar científicamente a la sociedad y la política. Bulnes no se engaña y reconoce que éstos últimos son inseparables de las cuestiones económicas; y ahí donde hay intereses económicos poderosos, se pueden comprar las virtudes y las personas. Interesante resulta constatar que la investigación histórica a que se ha adentrado Bulnes le lleva, poco a poco, a constatar que no hay progreso evolutivo –al menos en Latinoamérica- como señala el credo positivista; dicho de otra manera, nuestro autor siguiendo los principios positivistas hace una análisis histórico para ver qué se puede aprender sobre la humanidad y encuentra que lo que nos enseña la historia es que las sociedades y la humanidad en general, pero sobre todo en nuestra región, se han desarrollado sobre la base de mentiras. Al respecto George Lemus sintetiza muy

[19] *Ibid.*, p. 25.

[20] "…los países tropicales ofrecieron a las razas humanas, y lo han cumplido, miserias, abyección, barbarie, corrupción y decrepitud fatal para la especie…las razas viejas del globo se encuentran arrinconadas como verdadera basura humana en las regiones tropicales…" *Ibid.*, p. 47.

bien esta certidumbre: "…deduce Bulnes que el mundo ha sido y es gobernado con mentiras. Las religiones son una mentira…La fuerza material del Estado…es otra mentira…De mentira califica también al sufragio popular…Los pueblos mientras adoren las mentiras no podrán ser redimidos y por desgracia, agrega él, no existe aún hoy una sociedad gobernada por la verdad. Bulnes cree que lo que ha gobernado al mundo, a pesar de todas las falacias creadas por los gobernantes para embaucar al pueblo, han sido y seguirán siendo las leyes económicas."[21] En ese tenor, nuestro autor identifica perfectamente nuestro mayor peligro: los Estados Unidos; sin embargo tiene una visión ingenua de su malicia. "…pero –dice Bulnes- este peligro no es inminente, sino puramente probable y lejano."[22] Y mientras tanto ¿verdaderamente el pueblo sólo es pasivo, nuestra condición racial no permite emanciparnos de las falsedades? Bulnes tiene una idea del pueblo que, por siglos de sujeción no tienen carácter ni virtudes, al pueblo se le ha domeñado, engañado y embrutecido y, por lo mismo se mantienen, como decía él mismo al principio, en el pasivismo de la roca.[23] Ni la religión ni la filosofía podrían redimir al pueblo, quizá sólo la ciencia; para él, el pueblo sólo entiende de estos asuntos, lo que el Estado le enseña; si se suprimiera por parte del Estado la religión y la filosofía oficiales, dejaría de existir. "lo que necesitan los pueblos latinos -dice Bulnes- es no creer, dudar hasta de su existencia, registrarse, escudriñarse, manosearse, inspeccionarse, descubrirse, meditarse y escuchar como un favor verdaderamente divino que les digan alguna verdad comprobada aunque sea con injurias."[24]

Y ¿qué elementos propone para solucionar estos problemas? Por un lado, la verdad, el ser críticos, indagarnos a nosotros mismos; para nuestro autor, resulta de primera importancia reconocer que somos nosotros mismos, el pueblo, los que debemos cambiar. También hay que desterrar, paralelamente a nuestra *autognosis* y cambio, la imitación de modelos extraños.[25] En este punto Bulnes es preclaro: "Hagamos el

[21]Lemus. *Op. Cit.*, pp. 33-34.Dice Bulnes "¿Quiere decir que entonces hay que buscar en sociología la ley de las mentiras? No, porque lo que ha gobernado al mundo no son las mentiras, sino las leyes económicas, que durante millones de años han imperado sin nombrarse, sin revelarse a nadie sin tomar forma personal, regia o pontificia." Bulnes. *El porvenir de las naciones latinoamericanas*, p. 369.

[22]Bulnes. *Ibid.*, p. 154.

[23]"las plebes representan la barbarie de las clases que las ha envilecido por el dolor y la mentira. Las plebes son acumulaciones tradicionales de esclavos. Todo héroe antiguo fue un violador de mujeres y un abigeo de hombres." *Ibid.*, p. 289.

[24]*Ibidem*.

[25]Dice Bulnes "Nunca me cansaré de deplorar que todas las instituciones democráticas latinas reposen sobre los 'girondinos' de Lamartine, sobre la 'Marsellesa', sobre las visones geométricas de Robespierre; sobre la copia servil del parlamentarismo inglés (…) sobre algunas canciones socialistas dedicadas a Luís Blaine, todo esto revolcado en un polvo de principios federalistas y de fórmulas políticas norteamericanas, para llegar a establecer conciencia en vez de cámaras democráticas." *Ibid.*, p. 297 Las cursivas son mías. En otro lugar, también critica la importación imitativa de modelos extranjeros: "las ideas revolucionarias que determinaron la independencia de las colonias americanas españolas las dio Francia con todo y pala-

propósito de no imitar las fotografías de los gobiernos extranjeros; somos distintos de todos los pueblos de Europa, de los Estados Unidos, del Asía y de todo el mundo." Pero más adelante añade: "necesitamos arrojar un fundente que nos unifique en alguna gran verdad política y éste sólo puede ser la inmigración."[26] Expresiones como éstas son las que le han ganado fama de contradictorio a Bulnes. Incluso llega a exigir en el renglón político una dictadura duradera que haga progresar a la nación.

Aceptemos ante el mundo que no estamos preparados para la democracia.

Respecto a las democracias considera que "…no se hacen con decretos sino con virtudes. Las grandes virtudes que causan la democracia son la veracidad, la justicia, la previsión, la cooperación y el trabajo activo, inteligente, colectivo."[27] Carácter moral del que carecemos los latinos.

Queda claro que uno de los saldos principales de Bulnes en *El porvenir*... es el de haber entrado a la historia y encontrar que la humanidad ha construido su mundo con mentiras, por tanto se hace necesaria la verdad, decirla a toda costa. Los siguientes libros que escribe irán por esa línea, *Las grandes mentiras de nuestra historia,* y si no es la mentira es la búsqueda de *El verdadero Juárez* o bien no de los sujetos sino de los procesos o acontecimientos *Juárez y la Revolución de Ayutla y de Reforma, La guerra de Independencia: Hidalgo-Iturbide*, *Toda la verdad acerca de la Revolución Mexicana* y *El verdadero Díaz*.

Bulnes va madurando una concepción evolucionista del paso de la mentira a la verdad, de ésta ya caduca a otra mentira, a la que oponer otra verdad, de manera progresiva que nos lleve a la sociedad positiva.[28]

En *Las grandes mentiras de nuestra historia*[29], continuando el itinerario teórico que va delineando, Bulnes aplica lo aprendido en la obra anterior, e indaga en esta nueva obra a propósito de algunas verdades que se enseñan en los textos oficiales de las escuelas públicas: la invasión española de 1829, la cuestión de la guerra de Texas y la primera guerra con Francia 1838. El dirige todo su análisis específicamente al libro de Pérez Verdia *Compendio de la Historia de México*, texto oficial durante el

bras que aprendimos de memoria, nuestro liberalismo es francés, nuestras nauseabundas repúblicas parlamentarias son francesas, nuestros libros científicos, literarios, de arte e industria son franceses, y casi todos nuestros progresos intelectuales y morales los recibimos de Francia junto con el peinado masculino de la Capoul." Bulnes. "Pensamientos" en *Páginas Escogidas*, pp. 159-160.

[26]Bulnes. *El porvenir de las naciones latinoamericanas*, p. 320.

[27]*Ibid*., p. 128.

[28]Recordemos que, según Bulnes: "Describir la verdad, reconocerla bien, saberla probar y comprobar, es la más difícil de las ciencias, sin embargo todos los hombres se creen capaces de calificar como ha dicho Spencer, en materia sociológica lo que es verdad y lo que es error. Cada época histórica marcha con su bagaje de verdades efectivas, de verdades dudosas, que serán errores en la época siguiente, las verdades y las mentiras uniforman igualmente las conciencias…" *Vid., supra*. p. 8.

[29]Bulnes, Francisco. *Las grandes mentiras de nuestra historia: la Nación y el Ejército en las guerras extranjeras*, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1904.

porfiriato. Respecto al primer punto, ya desde la introducción nos dice: "La tradición penetrando en el espíritu de muchos niños consagrados al analfabetismo, les enseña que el año de 1829 llegó a costas de la República un general español al frente de un ejército de reconquista, y que la nación entonces vivamente indignada, púsose en solemne actitud guerrera á las órdenes de un jóven Escipión veracruzano, que como león se lanzó con sus huestes entusiastas sobre el temerario ejército español, lo derrotó completamente y lo obligó á rendirse." Así lo aprenden los que no van a la escuela, la versión oficial de la escuela, por su parte, enseña que: "…el Brigadier Barrandas con cuatro mil hombres invadió la república, y 'que por su parte Santa Anna en combinación con Terán dio un asalto a Tampico el 10 de Septiembre de 1829, duró doce horas e hizo que al día siguiente capitularan los españoles'."[30] Dudando del libro de Pérez Verdia, Bulnes investiga y encuentra que, nuevamente, las mentiras sustituyen a la verdad. Diferencia ampliamente lo cierto de lo falso, sopesa opiniones y fuentes, trae a cuenta documentos y situaciones, interroga y analiza y, finalmente, concluye: "No es cierto que el general Santa Anna ni jefe alguno mexicano haya derrotado á Barradas…Santa Anna engañó á su gobierno, á Barradas, á la nación y pretendió engañar á la historia para la que era impotente. Su conducta como patriota en Tampico, fue pérfida, fue malvado con sus mejores soldados y oficiales á quienes sacrificó en aras de su ambición y fue admirablemente inepto como militar. Por lo tanto, la nación no le debe gratitud y la historia tendrá que calificarlo siempre de condottiero sin mérito."[31]

Para los propósitos de mostrar el pensamiento de Bulnes, basta con este ejemplo pues el procedimiento es el mismo en todos los casos que presenta el libro.[32] Bulnes está constatando que los gobiernos y el Estado se valen del engaño, la tergiversación de los hechos y la postulación de una "verdad" por decreto. En el caso de *Las grandes mentiras* como en *El verdadero Juárez*, por lo demás publicados en el mismo año, se logra, por parte de Bulnes, especificar el problema epistemológico y su funcionamiento: el problema de la verdad en la historia; asunto nodal para la realización de la sociedad positiva. En la parte inicial del primer texto, indica al respecto que juzga el adelanto intelectual y moral social de una nación, por el contenido de verdad

[30]*Ibid*., pp. 1-2.

[31]*Ibid.*, p. 90.

[32]Respecto al problema de Texas, consistente el la independencia de ese estado y de su incorporación a la Unión Americana, sigue los mismos pasos: qué se enseña a nivel popular extraescuela, qué de manera oficial en el texto de Pérez Verdia, y finalmente, cuál es la verdad según él; dice Bulnes: "No es cierto que los colonos hayan sido ingratos, ni infames, ni revoltosos, ni que se hayan insurreccionado contra la República Mexicana para hacer independiente á Texas (…) resulta que toda la campaña de Texas se redujo á la toma de Bajio por los colonos, á la toma del Álamo por los mexicanos y á la batalla de San Jacinto perdida por éstos." Pero: "Es cierto que la pérdida de Texas se la debemos al militarismo impuesto á los colonos por Don Lucas Alamán desde 1830, y representado por los vicios, ambición, corrupción y degradación de su ídolo, el general Santa Anna." *Ibid.*, pp. 649 y 651.

que demuestra su historia, al no haberla en la historia nuestra, no se encuentra en la sociedad; si se comienza a enseñar la verdad, lo verá como un signo de empezar el periodo de la civilización.[33] En *El Verdadero Juárez* del que ya dimos noticia de su contenido en las notas a pié de página, sostiene que: "…la historia no es ni puede ser generosa, sino justiciera, la clemencia le está prohibida; su tarea no es de hacer desaparecer a los hombres en el sepulcro sin epitafio, sino desenterrar , investigar, escudriñar, procesar, agobiar, abrumar, remoler a los hombres, tamizarlos entre las mallas de una crítica sin piedad, sin límite, sin vacilaciones, sin más temor que el de no haber descubierto lo bastante para formar la lección que debe servir a los hombres del presente para preparar su porvenir. La historia es una ciencia tan recta como las matemáticas y en donde la humanidad debe leer claramente su destino escrito de preferencia con los errores de su pasado."[34]

Pero todo cambió después de ese año, fue atacado sistemáticamente, casi podríamos hablar de un ostracismo, de una aplicación violenta del ninguneo y la reducción o exclusión del partido. Por ello en parte se volvió más dialéctico y agudo con sus oponentes políticos en las cámaras, por ello se hizo más permisivo en la prensa, por eso en su siguiente obra *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*[35], de 1905, se radicaliza. Al respecto Quitarte comenta que "Habiendo sido combatido Bulnes en artículos, folletos y libros, ofreció contestar a todos ellos dando a la imprenta un nuevo libro. Fiel en parte a su promesa, en 1905 publicó *Juárez y las Revoluciones de Ayutla y de Reforma*, libro sin duda mucho más demoledor, más implacable en sus juicios y más antijuarista que el primero. Aconteció con esta obra, lo que menos pudiera haberse esperado. Motivó menos odios de parte de los adversarios de Bulnes, muy poco se le tomó en cuenta."[36]

Es seguro que no se le atacó como con el primer libro, en primer lugar porque en aquella ocasión, se trató de una respuesta política para aniquilar a un enemigo que osaba tocar a su dios. Pero ese enemigo resultó con mayor habilidad, más resuelto y disciplinado, no rehusó el combate y todavía contestó con otro libro superior al primero, no así los quince primeros críticos que respondieron al primer libro durante el año de 1904. Por otra parte el enemigo Bulnes también era inteligente, no sólo el sofista contumaz como se le solía describir y, aún más importante, estaba en las cámaras o de Diputados o de Senadores dependiendo la época y podía contestar inme-

[33]Explica que "El objeto de este libro [Las grandes mentiras…] no es servir á un partido, ni excitar sentimientos nobles ó innobles, ni empañar ni pulir glorias nacionales, ni buscar popularidad ni censura; su objeto es más elevado y no es otro que llegar á la verdad." *Ibid*., p. 4. El corchete es mío.

[34]Bulnes, *El verdadero Juárez*, pp. 869-870. E insistía: "No pretendo ser el perito de la historia, aspiro únicamente en este libro a establecer una mina en los cimientos de ese edificio monumental de falsedades que es el espíritu de partido, de facción, de camarilla, abusando de la ignorancia y de la vanidad nacional, ha levantado y pesa ya mucho sobre nuestras conciencias." p. 870.

[35]Bulnes, Francisco. *Juárez y las Revoluciones de Ayutla y de Reforma*, México, Murguía, 1905.

[36]Quirarte. *Op. Cit*., pp. XXII-XXIII.

diatamente, contundentemente y desde la más alta tribuna. Se optó por no darle más publicidad e ignorarlo. Con todo, y así lo demuestran las obras posteriores de Bulnes, algo se había roto, algo se perdió en el camino, Bulnes se había desencantado.

En esta última obra vendría a definir otros elementos de su búsqueda de la verdad, cuando contestando a sus críticos, explica qué es lo que él hace. Dice Bulnes: "A los que juzgan mis defectos de historiador, se les ha pasado que mis trabajos no son de historia, sino de crítica histórica…la crítica tiene por objeto depurar lo que se llama historia y formular con ella generalizaciones que sirvan de enseñanza a los hombres de Estado y a los pueblos. El crítico debe evitar a todo trance ser la víctima de los errores de su medio y de los de su propio espíritu." Considera que la crítica es una necesidad de la inteligencia y continúa explicando. "La inteligencia tiene dos funciones para conservar y hacer progresar a la especie humana: el análisis y la síntesis. El análisis prepara los materiales de la síntesis y a su vez la síntesis es el material de las generalizaciones que expresan teorías, sistemas, leyes, que rigen la adaptación y dominio del género humano sobre su planeta."[37] La crítica como característica esencial de la ciencia y la filosofía, constituye también un elemento imprescindible del positivismo como crítica a todo lo que no esté justificado o no se pueda obtener de él elementos de verificación. Las generalizaciones críticas o filosóficas son el elemento de filosofía de la historia que conlleva el positivismo de Comte o el positivismo evolucionista de Spencer y el análisis y la síntesis como funciones (lógicas) de la inteligencia es la vertiente desarrollada por Stuart Mill. Bulnes, sin declararlo a cada paso, sigue pues los preceptos del positivismo. Pero hay un problema, no hay adecuación entre la teoría y la estructura evolutiva de la realidad. Su misma indagación histórica le lleva a entender que no hay una verdad absoluta fundada en lo estrictamente fenoménico o empírico como señala en teoría el positivismo. "Mirabeau, en un estallido de énfasis –asevera Bulnes- , repitió un desatino legendario: 'la verdad es una e indivisible'. Esta frase es teocrática y tiene por inmediata consecuencia que todos los hombres deben vivir unidos dentro de la verdad y sometidos al garante de esa verdad única e indivisible. La verdad es que el número de verdades es indefinido y que ningún hombre por sabio que sea puede contener en su conciencia todas las verdades de una época adelantada en civilización." [38] He aquí el rompimiento con la idea positiva de la verdad, Bulnes siguiendo los preceptos del positivismo, es decir, ir a la historia para conocer el desenvolvimiento progresivo de la humanidad y, con este conocimiento, reconocer cómo se organiza y estructura la sociedad, procediendo a su reforma y lograr así acceder a su evolución positiva. Lo que aprende Bulnes es que, o el positivismo es limitado por reducirse a lo estrictamente fenoménico y empírico, que en el campo de la historia es analizar los hechos positivos –dejando de lado arbitrariamente aspectos trascendentales o poco verificables pues son hechos de

[37] *Ibid.*, pp. 3-4.

[38] Bulnes. "Pensamientos" en *Páginas Escogidas ,Op. Cit*., p. 157.

valor- lo cual limita el acceso del hombre a la verdad; o que la teoría positivista (o algunos de sus postulados) no concuerda con la estructura real de la realidad; lo que implica que Comte, Spencer y Mill se han equivocado al interpretar así, el mundo, el conocimiento y al hombre. Como fuere se da un golpe epistemológico a la idea de verdad que durante largo tiempo buscó Bulnes, lo cual, sostengo, lo llevó a su escepticismo positivista.

Escepticismo no sólo por la incapacidad humana de abarcar la absoluta verdad, sino por la dificultad de establecer verdades absolutas y de conocerlas cabalmente; en ese sentido se hermana con un relativismo gnoseológico real, alejado del monismo metodológico del positivismo que perseguía una verdad absoluta.

No se niega que exista la verdad, pero sí la capacidad de poseerla o alcanzarla absoluta, totalmente.

Finalmente, Bulnes siguió siendo científico, siguió pensando en la pertinencia de introducir una fundamentación científica o positiva al quehacer social y político, pero ya no creyó del todo en el proyecto, se había desencantado; de ahí que José Vasconcelos dijera, reprochándole un poco: "No le perdonábamos, quizá no le perdone la historia que fuera escéptico siempre. Flageló a la raza indígena, humilló con todo su desprecio a la raza mestiza, pero no pudo ser severo con las atrocidades de los fuertes…Jamás conoció el ímpetu de la rebeldía y se conformaba con la derrota de la raza y aún contribuía a reprimirla."[39] Quirarte expresa en el mismo tenor: "No quiso Bulnes ser un caudillo de las ideas, tampoco lo quiso ser de la política. Aparte de no poseer las cualidades para ser hombre de mando, nunca pudo sobreponerse a su escepticismo."[40]

La obra y el pensamiento de Francisco Bulnes, espera todavía una valoración y sobre todo una valoración filosófica que rescate y confirme, si es el caso, su escepticismo positivista como parte de su pensamiento epistemológico, así como su filosofía de la historia, al menos.

Victórico Muñoz Rosales

[39]Vasconcelos, José. *Loc. Cit.*
[40]Quirarte. *Op. Cit.*, p. XXVI.

JUSTO SIERRA

Justo Sierra nació en la ciudad de Campeche, Yucatán, el año de 1848. En dicha ciudad realizó sus primeros estudios y más tarde se trasladó a la ciudad de México. En el año de 1871 se recibió de abogado.

Desempeñó importantes puestos políticos, fue diputado al Congreso de la Unión, magistrado de la Suprema Corte de Justicia, subsecretario de Instrucción Pública y ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes de 1905 a 1911, años claves para la cultura y la filosofía en México, ya que en 1910 se funda la Universidad Nacional. Nombrado ministro plenipotenciario en España, falleció en Madrid en el año de 1912.

Sierra propuso siempre el laicismo en la enseñanza, advirtiendo que el concepto de "laicismo" debía entenderse como "neutralidad" ante cualquier credo religioso. Su crítica a la enseñanza religiosa-escolástica y al poder de la Iglesia se deja sentir desde mucho antes: "ahora la Iglesia reclama lo que se ha perdido; éste monopolio que quisiera para ella, cuando no lo puede obtener por entero, lo quiere partir con el Estado... detrás de este proyecto... aparecen los miembros del partido ultramontano... que quiere y lo está consiguiendo, deprimir la enseñanza científica para levantar sobre ella la enseñanza eclesiástica; en una palabra, quiere destruir el Estado laico y obtener en la escuela el campo que ha perdido en el mundo de la acción".[1]

Desde 1881 Sierra había realizado y presentado un proyecto para la fundación de la Universidad de México. El 26 de abril de 1910, siendo ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, presenta de nuevo en la Cámara de Diputados la "iniciativa" para la fundación de la Universidad.[2] En dicha "iniciativa" aparecen concretamente los siguiente puntos: El proyecto de creación de la Universidad no es popular, es gu-

[1]Justo Sierra, *Obras completas,* vol. V, p. 36. "Libertad de enseñanza y profesiones".

[2]Edmundo O'Gorman en su artículo "Justo Sierra y los orígenes de la Universidad de México 1910", marzo de 1949. s. p. i., s. 1., pp. 49-50, señala que puede advertirse una diferencia importante, en el pensamiento y en los fines de Sierra, en el contenido de las dos iniciativas: "La nueva institución ya no tenía por objeto, como la ideada en 1881, salvar al positivismo". En la de 1910, "hay algo más de suma importancia, y es la necesidad de fomentar y proteger los estudios de investigación pura... Para este efecto anuncia que se creará... un Instituto Nacional dedicado a los altos estudios"; en ellos, según Sierra, se incluirían los estudios históricos y arqueológicos, además de los jurídicos, económicos, políticos, literarios y artísticos. Concluye O'Gorman, "la historia es ya huésped permanente en su pensamiento". Nos inclinamos a afirmar que ya desde 1879, como se verá en páginas siguientes, la historia era "huésped permanente" en el pensamiento de Sierra.

Aun cuando O'Gorman no lo señala, nosotros encontramos, en la última "Iniciativa", la influencia, del entonces joven colaborador de Sierra, Ezequiel A. Chávez.

bernamental, "el gobierno se desprende, en una porción considerable de facultades... y las deposita en un cuerpo que se llamará Universidad Nacional... El Estado tiene una alta misión política, administrativa y social; pero en esta misión hay límites, y si algo no puede ni debe estar a su alcance, es la enseñanza superior, la enseñanza más alta. La enseñanza superior no puede tener, como no tiene la ciencia, otra ley que el método... esta agrupación que se llamará la Universidad Nacional... será la encargada de dictar leyes propias, las reglas propias de su dirección científica..." (será) "...una Universidad de Estado... un cuerpo autónomo dentro del campo científico... pero al mismo tiempo una Universidad oficial, un órgano del Estado"; se funda la Universidad, cuando la educación nacional está "suficientemente organizada y desarrollada"; la Universidad estará separada de la instrucción primaria; las escuelas de administración, mercantiles, escuelas de adultos quedarán separadas de la Universidad; la Universidad Nacional será todo lo contrario, en cuanto a método y a materias, de la Universidad Pontificia, fundada por los españoles en la época colonial, "No puede haber ningún punto de comparación posible entre este órgano creador y la antigua Universidad mexicana que en buena hora murió porque ya de hecho había muerto". La Universidad, que se fundaba, debía de ser un centro creador y propagador de ciencia y la ciencia, concluye Sierra, es laica; la Escuela Nacional Preparatoria se unirá a la Universidad; los estudiantes formarán parte del Consejo Universitario, sin voto sólo "con voz informativa".

Unos meses después, en el "Discurso en el acto de inauguración de la Universidad Nacional de México, el 22 de septiembre de 1910", afirma que, la tarea de la Universidad, no debe consistir, solamente, en producir ciencia sino que debe atender y estar unida con los problemas que se presenten en su contexto social y en relación a esto reitera la diferencia entre esta Universidad que se formaba y la Pontificia de la Colonia.

Pronuncia significativas palabras en relación a la filosofía, en ellas puede advertirse, ya, la evolución de su pensamiento, la lejanía en relación a los postulados ortodoxos comtianos y la influencia spenceriana: "Una figura implorante vaga hace tiempo en derredor de los *templa serena* de nuestra enseñanza oficial: la filosofía; nada mas respetable ni más bello... La verdad es que en el plan de la enseñanza positiva la serie científica constituye una filosofía fundamental... Las lucubraciones metafísicas que responden a un invencible anhelo del espíritu una suerte de religión en el orden ideal, no pueden ser materia de ciencia; son supremas síntesis que se ciernen sobre ella y que frecuentemente pierden con ellas el contacto..."; añade que en la Escuela de Altos Estudios una sección tratará de la filosofía, de la historia, "empezando por las doctrinas modernas... hasta los días de Bergson y William James, y dejaremos libre, completamente libre el campo de la metafísica,... el monismo por manera igual que el pluralismo... mientras perseguimos la visión pura de esas ideas eternas que aparecen y reaparecen sin cesar en la corriente de la vida mental: un Dios distinto del universo, un Dios inmanente en el universo, un universo sin Dios". Sin embargo, afirma, que no se desea que en la Universidad "se adore a una Atenea sin ojos para

la humanidad y sin corazón para el pueblo... queremos... adorar a Atenea promakos, a la ciencia que defiende a la patria".[3] Literato, historiador y periodista, así como poseedor de un pensamiento filosófico que llevó a la práctica; su obra es sumamente amplia, en ella se reúnen artículos de periodismo, ensayos literarios, estudios de historia, páginas en donde expone su orientación positivista y sus distintas posiciones en relación al pensamiento filosófico de Comte, Spencer y Stuart Mill; darwinista convencido, Sierra, termina en una posición escéptica en relación al cientificismo positivista. Maestro de los ateneístas, fue promotor y guía de la inquietud innovadora que los caracterizó.

Entre sus obras, principalmente, en relación con su pensamiento filosófico, cabe mencionar su *Historia de la antigüedad,* texto de historia en la Escuela Nacional Preparatoria, que recibió severas críticas de parte del periódico católico *La Voz de México.* Su ensayo *México social y político. (Apuntes para un libro) y Evolución política del pueblo mexicano.*[4]

---

[3]Justo Sierra, "Discurso en el acto de inauguración de la Universidad Nacional de México, el 22 de septiembre de 1910", en *Obras completas,* vol. V, p. 147 y ss.

A la inauguración de la Universidad Nacional de México, asistieron, "apadrinándola", representantes de la Universidad de París, de la Universidad española de Salamanca y de la Universidad de California. Sierra invitó, en carta de 7 de julio de 1910, personalmente a Miguel de Unamuno, entonces rector de la Universidad de Salamanca, a asistir como "padrino" de la de México, así como a impartir algunas conferencias en la Escuela de Altos Estudios. En esta carta, Sierra, le habla, con entusiasmo, de la tarea que se ha propuesto: "Tratamos de organizar aquí un núcleo de poder espiritual condicionado por el poder político con el nombre de Universidad Nacional; no es una Universidad a la yankee, una Minerva parida con armadura, gorgona y todo gracias a los millones de un señor Rockefeller o de un señor Carnegie. Aquí agruparemos una cuantas (pocas) escuelas altas, casi altas, le daremos un núcleo de gobierno tutoreado por el poder público y una personalidad jurídica capacitada para adquirir y manejar dinero. Simple y modesto así es el intento. ¿Cómo resultará el ensayo? *A posteriori l´ ardua sentenza".*

"Su espíritu eminentemente científico y por ende absolutamente laico... son garantía de que adquirirá el poder de amoldarse cada vez más a las necesidades de un país que manifiesta a las claras la resolución de educarse. Ese espíritu sin embargo diferenciará nuestra Universidad Nacional de la que hubo aquí antaño, la primogénita en el continente americano de la voluntad de Carlos V y que fue organizada bajo los auspicios de la Universidad de Salamanca y trasunto de ella". En *Obras completas,* vol. XIV, p. 497. Sierra volvió a insistirle, en relación a la invitación, dos veces, el 30 de julio y el 9 de septiembre del mismo año, pero Unamuno no asistió por razones, que el fino espíritu de Sierra juzga, "de lo más respetables y justificadas".

[4]*México social y político* fue publicado en la *Revista Nacional de Letras y Ciencias.* México, en 1889. Aparece en las *Obras completas,* vol. IX, p. 125. México, 1977.

Evolución política del pueblo mexicano fue dada a conocer al público por primera vez, "en el libro titulado *México: su evolución social,* J. Ballescá y Cia. México, 1900-1902. Tomo I, volumen 1°, pp. 33-314, (bajo el título *Historia política)* y tomo II, pp. 415-434 (bajo el título *La era actual)...* 101 ensayo completo, con el nombre con que ahora de nuevo se reproduce, fue publicado por segunda vez por la Casa de España en México. (México, Iº de abril de 1940)". Dato recogido en "Anotaciones" realizadas por Edmundo O'Gorman a la edición de *Evolución política del pueblo mexicano. Obras completas,* vol. XII, México, UNAM, 1984.

En el año de 1877 Justo Sierra fue nombrado profesor de historia y cronología de la Escuela Nacional Preparatoria.[5] A propósito de ello y llevado por su inquietud de dar a conocer a sus alumnos las nuevas teorías evolucionistas, Sierra, escribió una obra titulada *Compendio de historia de la antigüedad* que salió publicada, como era entonces costumbre generalizada, por "entregas".[6] Esta obra es un testimonio del pensamiento histórico de Sierra; la escribe orientado por la influencia de Spencer y de Darwin, lo cual dio origen a fuertes críticas de parte del grupo católico mexicano. La obra es un testimonio, muy valioso, del concepto de la historia y del método histórico seguido por Sierra. En el "Preámbulo" señala que "desde el momento en que se marca la preponderancia de una fracción de la especie humana sobre las otras, dar a aquella el primer papel y consagrar a ésta una atención proporcionada a su importancia... La ciencia de la historia consiste en la investigación de los hechos humanos que se han sucedido en el curso de los siglos y de las leyes generales que los rigen... La historia es una de las ciencias sociológicas en vía de formación... para construir el edificio de la ciencia, es indispensable la investigación constante de las causas de los hechos, es decir, buscar cuáles sean los hechos generales que comprendan las relaciones de los fenómenos entre sí. Esto es en *llegando a ciertas generalizaciones superiores,* lo que se ha llamado filosofía de las ciencias... *En la historia estas generalizaciones superiores pueden reducirse a la ley del progreso y a la de la evolución".*[7]

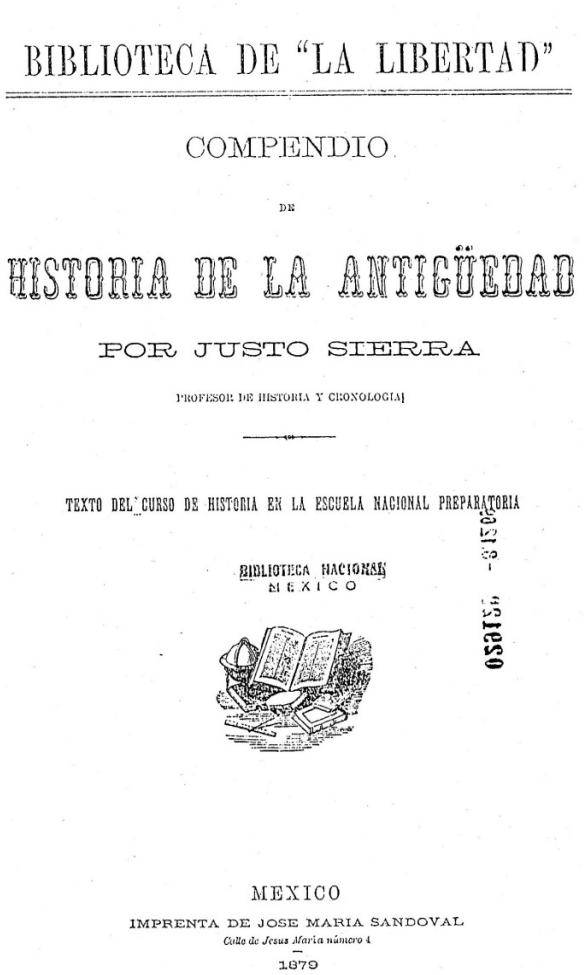
Del *Compendio de historia de la antigüedad* hubo dos ediciones y una versión anterior de los primeros pliegos. O'Gorman en su "Introducción" advierte, "El *Compendio de historia de la antigüedad...* del Maestro Justo Sierra, aparece registrado en algunas bibliografías con dos ediciones, ambas de México, la primera de 1879... la segunda de 1880... *Sin embargo, todos los esfuerzos por encontrar ejemplares*

[5]Edmundo O'Gorman en su "Introducción" a la *Historia de la antigüedad,* Justo Sierra, *Obras completas,* vol. X, México, UNAM, 1991 (la 1° edición de este volumen fue realizada en el año de 1948) da la fecha de 1878 en relación con el nombramiento de Sierra como profesor de historia y cronología en la Escuela Nacional Preparatoria; sin embargo Roberto Moreno en su excelente estudio *La polémica del darwinismo en México: siglo XIX. Testimonios,* da la fecha de 1877, a propósito afirma: "en realidad el nombramiento es de 1877, lo que podía haberse deducido de que la portada del libro censurado por *La Voz de México* del que acusó recibo el 5 de enero de 1878 le daba ya tal carácter. O'Gorman seguía la información que era general. Ernesto Lemoine, *La Escuela Nacional Preparatoria en el periodo de Gabino Barreda, 1867-1878. Estudios históricos. Documentos,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1970, p. 151, da la fecha correcta del nombramiento de Sierra: 18 de abril de 1877".

[6]Publicar por "entregas" era algo muy común y generalizado en la época que estudiamos. El autor entregaba a un periódico uno o más pliegos de su obra, que se publicaban guardando el orden debido entre ellos. Por otra parte es necesario aclarar que se ha presentado cierta confusión a propósito del título de la obra. El mismo Sierra en el "Preámbulo" al *Copendió de historia de la antigüedad,* advierte "Esta obra que puede considerarse como una primera parte de un compendio de historia general...", Sierra escribió, años después, dicha historia general. Según indica O'Gorman. "En la *Historia general* el autor resumió muy considerablemente este *Compendio de la antigüedad".* (En nota p. 13).

[7]Justo Sierra, *Obras completas,* vol. X. *Historia de la antigüedad,* p. 15. El subrayado es nuestro.

de la primera edición han sido infructuosos... Resulta forzoso, entonces, poner en duda la existencia de la edición de 1879 y tratar de explicar su aparición en algunas bibliografías".[8]



BIBLIOTECA DE "LA LIBERTAD"

COMPENDIO

DE

HISTORIA DE LA ANTIGÜEDAD

POR JUSTO SIERRA

PROFESOR DE HISTORIA Y CRONOLOGIA

TEXTO DEL CURSO DE HISTORIA EN LA ESCUELA NACIONAL PREPARATORIA

BIBLIOTECA NACIONAL
MEXICO
0519 - 1850

MEXICO

IMPRENTA DE JOSE MARIA SANDOVAL

Calle de Jesus Maria número 4

1879

[8]E. O'Gorman, "Introducción" a la *Historia de la antigüedad,* en Justo Sierra, *Obras completas,* vol. X, p. 5. El subrayado es nuestro.

La hipótesis de O'Gorman planteando la duda de la edición de 1879, se ha venido abajo. La edición de 1879 sí existe. Gracias al trabajo de investigación bibliográfica, realizado con un cuidado y precisión que merece el más justo reconocimiento, de José Ignacio Mantecón Navasal, Irma Contreras García e Ignacio Osorio Romero se logró encontrar la edición de 1879. Transcribimos las palabras de dichos estudiosos: "A pesar de la afanosa búsqueda realizada en el año de 1948, al editarse las obras completas del A. no pudo hallarse la primera versión de esta obra ya que los fondos de la Biblioteca Nacional, fueron empaquetados, entonces, y trasladados a los depósitos de la Biblioteca Central de la UNAM, para poder realizar las obras de reconstrucción de la antigua iglesia de San Agustín. Al poner nuevamente en servicio el acervo... pudimos encontrar este volumen".[9]

Roberto Moreno plantea la hipótesis de una tercera versión de los primeros pliegos de la obra, versión anterior a la de 1879. Basándose en la crítica que el periódico católico *La Voz de México* realizó desde la publicación de dichos primeros "pliegos", críticas que versaban sobre frases precisas de Sierra, frases que no existen en el *Compendio de historia de la antigüedad* de 1879, ni en el de 1880 y el hecho de que los colaboradores del periódico *La Libertad* en sus respuestas a los ataques lanzados por *La Voz de México,* no protestaron sobre las transcripciones realizadas por los católicos, de dichas frases, sino que solamente indicaron que no habían sido comprendidas en su verdadero sentido, concluye Moreno: "hubo... una tercera versión de los dos primeros pliegos, que obviamente antecede a las ya conocidas y de la que yo no he podido, hasta el momento, encontrar un ejemplar... fue precisamente su defensa entusiasta de las tesis darwinistas la causa principal de su desaparición". Al parecer las críticas realizadas por *La Voz de México* y sobre todo, como ya hemos dicho, las frases de Sierra que transcribió y criticó y que no se encuentran en la versión de 1879 ni en la de 1880, son la clave para dicha deducción. "En suma nos encontramos frente a una sola edición con tres versiones de los primeros dos pliegos";[10] o más bien, añadimos, puede decirse que nos encontramos ante una sola obra con tres versiones en relación a los primeros dos pliegos.[11]

Ahora bien el grupo católico mexicano al no aceptar los planteamientos de carácter darwinista y spenceriano, realizados por Sierra en sus primeros pliegos, ejerció

[9]José Ignacio Mantecón Navasal, Irma Contreras García, Ignacio Osorio Romero, *Bibliografía general de don Justo Sierra,* p. 54. Ahora bien esta *Bibliografía* se publicó en 1969; a su vez Roberto Moreno, en su obra ya citada, *La polémica del darwinismo en México: siglo XIX. Testimonios,* publicada en 1984 y la 2ª ed., en 1989, reafirma los datos ofrecidos en la *Bibliografía general de don Justo Sierra.* Basándonos en lo anterior juzgamos necesario que en una siguiente edición de las obras de Justo Sierra, se añadan, en la "Introducción" realizada por el doctor O'Gorman, al volumen X, los datos obtenidos por los citados investigadores, datos que bien podían haber aparecido ya en la edición de 1991.

[10]Roberto Moreno, *op. cit.,* p.143 y ss.

[11]La edición del *Compendio de historia de la antigüedad* de 1879 se realizó en la imprenta de José Ma. Sandoval, calle de Jesús no. 4; la de 1880 en la imprenta de "La Libertad", calle de las Escalerillas, no. 20.

tal presión que Sierra corrigió y suprimió, al parecer, algunas de sus afirmaciones, aunque siguió en su línea evolucionista.[12]

En el apartado "1. La creación", se refiere a "Las hipótesis científicas sobre el origen del universo, que respetables conocedores creen conciliables con el Génesis, se deben principalmente a Kant, a Herschel y, sobre todo a Laplace", continúa afirmando, "Darwin y sus discípulos sostienen que la explicación científica del origen del hombre, estriba en lo que se llama la transformación de las especies".

Por otra parte, en el pensamiento de Sierra puede descubrirse a momentos una inquietud y un cierto romanticismo al relacionar la ciencia con la religión. En su discurso "Apología de la ciencia", pronunciado en la Escuela Nacional Preparatoria, el 8 de septiembre de 1877, después de realizar un panegírico de la ciencia y de su tarea precisa, lanza esta acusación: "Impíos los que la llamáis irreligiosa [a la ciencia] ¡no la habéis comprendido! A medida que avanza, a medida que crece, se ensancha en torno suyo el misterio supremo de la vida, sustancia íntima de la religión... Allí, incognoscible, pero real, lo absoluto, sin el cual lo relativo sería la nada,... si lo llamáis Dios, convenid conmigo en que el *coeli ennarrant gloriam Dei* del salmista hebreo, jamás ha sido mas solemne que cuando al salir de los labios de la ciencia, ha tenido por eco el infinito".[13]

Atendiendo a otros aspectos de su pensamiento pasamos a referirnos a sus críticas a la Constitución de 1857. Si bien en el campo de la ciencia, como tal, concedía, a veces, cierta relación con "lo absoluto", en el de la política como ciencia rechazaba lo abstracto y "absoluto". Admitía que hacía tiempo estaba de vuelta "del mundo en que se vive de lo absoluto y de lo ideal"; afirmando que ignoraba los principios absolutos, concluye: "para mi no hay nada sino lo esencialmente relativo; yo declaro que no entiendo lo que quisieron decir los diputados al congreso constituyente cuando en alguno de los artículos de la Constitución dijeron, por ejemplo: "Todo hombre es libre para abrazar la profesión que le acomode... Yo creo que los derechos de la sociedad y los derechos del individuo son dos fases de la ley de la necesidad que precede al desenvolvimiento del organismo social... Yo creo que no es la libertad ese querube bíblico que baja de los cielos en medio de los truenos y de los rayos y sobre cuyas alas se para Jehová por en medio del firmamento estremecido".[14]

Afirmaba ya en 1878 que "la Constitución de 57 es una generosa utopía liberal, pero destinada, por la prodigiosa dosis de *lirismo* político que encierra, a no poderse realizar sino lenta y dolorosamente".[15] En ella se había actuado a ciegas aceptando, "más o menos conscientemente la absurda teoría del contrato social". Respondiendo a la acusación de reaccionarios que *El Monitor* había lanzado a su grupo, responde con cierta ironía...

[12]La polémica en México en relación con el darwinismo y concretamente la sostenida entre *La Voz de México y La Libertad* se tratarán ampliamente en nuestro estudio *Polémicas...*

[13]Justo Sierra, *Obras completas*, vol.V. p. 19 y ss

[14]*Ibidem*, vol. V, p.31.

[15]*Ibidem,* vol. IV, p. 143.

"si quiere saber el colega porque somos reaccionarios, se lo diremos... Porque habiendo el pueblo mexicano avanzado tanto en el camino de la democracia y de la libertad como la constitución del 57 lo indica, nosotros queremos hacerlo retroceder a las ideas de orden. ¡Orden: como si eso no fuera mentar la soga en casa del ahorcado!".[16]

Sierra planteaba una renovación política, pero advertía que dicha renovación no debía tomar "por punto de partida la añeja preocupación de que la función del gobierno es hacer la felicidad del pueblo, resto de las antiguas concepciones antropomórficas de la divinidad, sino de que solo está llamado a administrar justicia, es decir en reconocer como límite de la acción social y de la acción individual el derecho del individuo".[17]

La oposición a la Constitución del 57 y en general al régimen liberal la realiza desde una posición spenceriana. En un artículo que junto con otros de la misma época, 1878-1879, se publicaron bajo el rubro "El Programa de La Libertad",[18] advertía en relación al hombre y su evolución en la sociedad: "Si el hombre no puede tener derechos absolutos, sí tiene que conformarse y de hecho se conforma, a pesar de todas las declamaciones de los metafísicos, a las necesidades del medio social en que vive, en cambio, su evolución al través de la historia ha tenido estos dos caracteres: la tendencia de la sociedad a organizarse mejor, la tendencia del individuo a ensanchar su actividad: estos dos movimientos coinciden tan íntimamente que son como dos fases de uno solo. La una fase es lo que llamamos los evolucionistas la integración, la otra es la diferenciación".[19]

La sociedad, que es un organismo, obedece a la ley que da lugar a la *integración* y a la *diferenciación.* La civilización, afirma, "marcha en el sentido del individualismo en constante y creciente armonía con la sociedad... Es para mi fuera de duda que la sociedad es un organismo, que aunque distinto de los demás, por lo que Spencer le llama un *superorganismo,* tiene sus analogías innegables con todos los órganos vivos. Yo encuentro... que el sistema de Spencer, que equipara la industria, el comercio y el gobierno, a los órganos de nutrición, de circulación y de relación con los animales superiores, es verdadero... Lo que ya está fuera de debate... es que la sociedad, como todo organismo, está sujeta a las leyes necesarias de la evolución; que éstas en su parte esencial consisten en un doble movimiento de integración y de diferenciación, en una marcha de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo incoherente a lo coherente, de lo indefinido a lo definido. Es decir, que en todo cuerpo, que en todo organismo, a medida que se unifica o se integra más, sus partes mas se diferencian, mas se especializan, y en este doble movimiento consiste el perfeccionamiento del organismo**,** lo que en las sociedades se llama progreso".[20]

[16]Justo Sierra, *La Libertad,* 22 de octubre de 1879, en *0bras completas,* vol. IV, p. 203.
[17]Justo Sierra, *La Libertad,* 6 de enero de 1878, en *Obras completas,* vol. V, p. 23.
[18]Sierra publicaba el 3 de septiembre de 1879 en *La Libertad,* el artículo "El Programa de la Libertad", en las *Obras completas,* vol. IV, p. 238 y ss. Aparece con el título "Positivismo político".
[19]Justo Sierra, *Obras completas,* vol. IV, p. 182.
[20]Justo Sierra, *Obras completas,* vol. IV, pp. 238-239.

Para esta tarea de integración de las partes, que dará lugar a la diferenciación se necesitaba el poder de un centro, gracias al cual se hiciera posible la cohesión. El pueblo mexicano por su incoherencia y heterogeneidad necesitaba de una fuerza de cohesión, "porque -concluye Sierra- de lo contrario la incoherencia se pronunciará cada día mas, y el organismo no se integrará, y esta sociedad será un aborto". Este centro de poder, de autoridad, absolutamente necesario par lograr el desarrollo de lo heterogéneo, de lo individual, no era otro sino el poder y el gobierno de Porfirio Díaz. Sino se alcanzaba es centro de poder y con él la homogeneidad, "estamos expuestos -afirma Sierra- a ser una prueba de la teoría de Darwin, y en la lucha por la existencia tenemos contra nosotros todas las probabilidades".

Así mismo juzgaba necesario unir la libertad y el orden, de esta forma se lograría el progreso.

El "Programa de La Libertad" puntualizaba: la necesidad de reforzar el centro de homogeneización para que se diera lo heterogéneo, lo definido; las revoluciones son totalmente negativas; debía sostenerse "a todo trance, contra los avances revolucionarios, la actual administración".

Sin embargo, no quiere esto decir que Sierra no defendiera los derechos del individuo, sobre todo, los de la individualidad burguesa. Recordemos que en el positivismo comtiano el individuo quedaba subordinado a los interese de la sociedad y del estado; por el contrario Spencer y Stuart Mill defendían abiertamente y apoyaban el desarrollo económico de la clase burguesa. Por ello mismo y por el concepto de sociedad como organismo sujeto a la evolución, Sierra se inclinaba a la línea spenceriana. La burguesía mexicana pedía la libertad, pero no una libertad política, a esta la juzgaba peligrosa y contraria al orden, lo que pedía era la libertad en el plano económico.

Sierra recurre al modelo de Estados Unidos, allí sí había, según su opinión, una organización, una concentración: logrado esto podía darse una evolución, tal como lo señalaba Spencer, dada esta circunstancia sí era posible "mermar la intrusión del centro en la esfera de acción de los individuos... que el Estado pierda todas sus funciones, ajenas a la protección de todos, es decir a la justicia, y que el orden resulte del *consensus* de todos; aquí hay un *consensus,* pero es preciso que haya orden".[21]

Preocupado por la situación política y económica mexicana, ante el temor a revueltas, que ya se estaban dando, alteradoras del orden, defiende la necesidad de un gobierno fuerte y por lo mismo la continuidad de Díaz en el poder,[22] "o nos damos

[21]Justo Sierra, *Obras completas*, vol. IV, p. 240.

[22]Las ideas revolucionarias hacia años que llegando de Europa se infiltraban en ciertos sectores de la sociedad mexicana. En 1872 se había fundado el "Gran Círculo de Obreros"; circulaban periódicos como *El Socialista* y en general iba tomando una personalidad definida el movimiento obrero. Unido a esto, debemos recordar los disturbios que se producían en distintas partes del país, debidos al descontento del pueblo ante el poder desmedido de los terratenientes y caciques protegidos por Díaz. Los artículos, del propio Sierra, sobre las huelgas, sobre la clase obrera, caracterizados por la ambigüedad y publicados en *El Federalista,* ya desde 1875; la mención que realiza "del crimen de Veracruz", *(La Libertad,* 4 de julio de 1879) refi-

un gobierno apto para gobernar y conservarse, o el orden no vendrá, ni tendremos más libertad que esta pobre libertad de papel... en los países no organizados, los gobiernos débiles no son más que síntomas de muerte... el orden es la suprema condición de nuestra existencia nacional".

Llevado por su intuición en la política se dirigía a los liberales, "los hombres de razón que forman parte del partido liberal", aconsejándoles "la transformación de la libertad y del derecho verbal en el derecho y la libertad positiva".[23] Afirmando que el partido liberal "ha llegado al gobierno definitivamente", recomendaba la necesidad de que se convirtiera "en un partido gubernamental". Sin embargo, concluye, "¿seremos oídos? Es seguro que no, nuestras palabras están completamente desautorizadas para los veteranos del liberalismo, empedernidos en el error, como pecadores viegos; pero ellos son los que se van; hay otros que vienen".[24] Indudablemente Sierra pretendía una conciliación con el partido liberal.

Diez años después Sierra publica *México social y político.* En este estudio se advierte su desconfianza y su crítica inteligente, orientadas ambas, hacia el régimen porfirista. Plantea ciertos lineamientos políticos que más tarde, en 1892, conformarían el programa político del nuevo partido "Unión Liberal", al que se le llamaría, en un sentido burlón, el "partido de los científicos".

Esta obra de Sierra es representativa de su pensamiento político-social. Comienza haciendo una descripción etnográfica y demográfica de la población mexicana.[25] Analiza los problemas económicos de México, el "monopolio industrial, la pobreza de la agricultura, la carencia casi completa de empresas mexicanas" son los principales; concluye, "no nos hacemos ilusiones; nuestro estado económico es grave". Según su opinión, "El remedio radical no es nuevo, ni podía serlo... es un tópico, pero una verdad: la colonización... todo nuestro porvenir estriba en fomentar el crecimiento de esa familia, en activar la mezcla, en crear un pueblo. El único medio es la aclimatación de elementos de procedencia europea mas o menos directa entre nosotros; es la colonización".[26]

riéndose a la muerte violenta de nueve personas, en dicha ciudad, acusadas de sublevación, el 25 de junio de 1879; su inquietud en relación a los grupos políticos de Julio Benitez, colaborador de Díaz, pero que en 1880 pretendía llegar a la presidencia, a él se refiere Sierra en la siguiente forma: "Benitez hombre de reales cualidades morales, pero de pasiones explosivas, impropias de un gobernante. Este grupo tiende... a entrar en lucha con el Presidente... El partido del Señor García de la Cadena quien en el campo oposicionista, hace jugar, en una altisonante algarabía y como arma invencible la baboseada fraseología de los que, aspirando a hacer la felicidad del país, se resignan al terrible sacrificio de ocupar la silla presidencial", todo ello nos da una idea de la difícil situación política y económica de México en aquellos años.

[23]La polémica sobre la libertad, se contempla en nuestro estudio *Polémicas...*

[24]Justo Sierra, "La Libertad", 7 de agosto de 1879, en *Obras completas,* vol. IV, p. 228 y ss.

[25]La preferencia de Sierra recae sobre el grupo mestizo se refiere a él como el que "ha constituido el factor dinámico en nuestra historia".

[26]Podría ser un tema de estudio, interesante, esta desconfianza en la vitalidad del pueblo mexicano; descon-

Advirtiendo un mal típico de su tiempo y también de tiempos posteriores, ironiza, "la gran industria, la industria mexicana por excelencia, es la que se designa con una palabra definitivamente aclimatada en los vocabularios hispanoamericanos: la burocracia. Era éste, hasta cierto punto, un mal latino, es hoy un mal universal, democrático".

La conclusión de carácter político a la que llega Sierra es la necesidad de que se forme, "Un partido conservador, dotado de bastante sentido histórico para aceptar serenamente las ideas que informan la sociedad moderna, emancipado suficientemente, de las aspiraciones teocráticas del clero, *para obrar como grupo político plenamente dueño de sí mismo* y no como grupo católico subordinado, aunque sus miembros todos o en gran mayoría profesasen el catolicismo; un partido conservador que profesando sistemático respeto a las tradiciones y creencias, se propusiera aclimatar en un país las instituciones libres, producto de toda la civilización, transformando normalmente las instituciones históricas, es, sin duda, un factor de progreso eminentemente benéfico; *personificaría la doctrina que considera al progreso como la evolución del orden".*[27]

Como reafirmación de su crítica al régimen porfirista, transcribimos, por su elocuencia, el siguiente texto de Sierra: "Es necesario, si queremos que el gobierno parlamentario sea un hecho, aumentar las atribuciones legales del Ejecutivo en la Constitución, para que no las busque en la práctica, aun fuera de la Constitución. Pero es preciso pensar en que este gobierno legalmente fuerte no se cambie en tiranía, y en que encuentre límites infranqueables. Uno de ellos debe ser el Poder Legislativo, si es éste un producto cada vez más genuino del sufragio...

La instrucción obligatoria y el voto obligatorios son dos necesidades magnas de las democracias hispano-americanas".[28]

Afirmando que en una esfera relativa la acción de cada poder (ejecutivo, legislativo y judicial) es independiente, planteaba la necesidad de que el Poder Judicial fuera independiente e inamovible, "para llenar su fin de garantizar el derecho social e individual, de definirlo, de realizarlo".[29]

Confía en que un partido, tal como él lo pensaba, podría organizarse, afirmando optimistamente, "y alguna vez se organizará, o la vitalidad de la democracia mexicana habrá sido un mito".

En su lucha por la democracia, tal y como él la entendía, procuró la independencia del Poder Judicial; años después sigue insistiendo en ello, "si logramos efectivamente que el Poder Judicial sea independiente y que ocupe el lugar majestuoso que le corresponde. Ese día, señores diputados, nuestra democracia estaría hecha, nuestra democracia

fianza que se presentó también, en relación al indígena, en algunos liberales, por ejemplo en Mora.

[27]Justo Sierra, *México social y político,* en *Obras completas,* vol. IX, pp. 155-156. El subrayado es nuestro.

[28]Justo Sierra, *op. cit.,* p. 167.

[29]Justo Sierra, *op. cit.,* p. 168.

tendría una garantía... no constituiríamos una dictadura togada, constituiríamos la única dictadura normal que la Constitución quiere, la dictadura de la ley y de la justicia".[30]

Porfirio Díaz no aceptó estos planteamientos presentados por el partido de "Unión Liberal" y representativos, indudablemente, de reformas y de un nuevo programa político.[31]

Entre 1900 y 1902 se publica la obra de Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*. En sus páginas, por cierto, admirables como síntesis y análisis histórico, se descubre un Sierra desilusionado y escéptico ante los pocos logros alcanzados en lo político, social y económico. La evolución política de México, fin primordial de su pensamiento político-social no se había logrado. Díaz continuaba en el poder, el mismo Sierra lo apoyaba; la base principal de este apoyo era el temor a la rebelión que, por otra parte, llegaría indefectiblemente. La burguesía y Díaz se apoyaban mutuamente por diversos temores. Sierra se lamenta, "la evolución política de México ha sido sacrificada a las otras fases de su evolución social, basta para demostrarlo este hecho palmario, irrecusable: no existe un solo partido político, agrupación viviente organizada, no en derredor de un hombre, sino en torno de un programa. Cuantos pasos se han dado por estos derroteros, se han detenido al entrar en contacto con el recelo del gobierno y la apatía general: eran, pues, tentativas facticias. El día que un partido llegara a mantenerse organizado, la evolución política reemprendería su marcha, y el hombre, necesario en las democracias mas que en las aristocracias, vendría luego; la función crearía un órgano".

Desde 1889, en *México social y político* pueden advertirse, ciertas tonalidades eclécticas. El liberal, que nunca murió en Sierra, resurge a momentos, ¿acaso no vuelve, a veces, al concepto "abstracto" de justicia y de derechos del hombre? La influencia de Spencer, S. Mill y del liberalismo tradicional aparecen en su discurso político en una sabia combinación ecléctica; discurso, por otra parte, pleno de sinceridad en el que a momentos se hace patente una angustiosa autoacusación. Recordemos la alocución presentada en la Cámara de Diputados el 12 de diciembre de 1893. En ella, recordando la frase evangélica afirma: "el pueblo mexicano tiene 'hambre y sed de justicia'... todo aquel que tenga el honor de disponer de una pluma, de una

[30]Justo Sierra, "Discurso en la Cámara de Diputados, en la sesión del 12 de diciembre de 1893" en *Obras completas,* vol. V, p. 172.

El doctor Leopoldo Zea en su obra *El positivismo en México: nacimiento apogeo y decadencia,* guía inmejorable de investigación para estudios posteriores, nos dice en relación a lo expuesto: "Díaz no podía permitir se estableciese frente a él otro poder, tal como pretendía establecerlo nuestra burguesía independizando el Poder Judicial, controlando el Poder Legislativo y la opinión pública. Estaba dispuesto a concederle todo género de ventajas económicas y materiales... pero no a dividir el poder... La única libertad que Porfirio Díaz estaba dispuesto a conceder a la burguesía era... la libertad para el enriquecimiento... Una vez reelegido por tercera vez, Porfirio Díaz se negaría a realizar el programa propuesto por "Unión Liberal", p. 426.

[31]Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano,* en *Obras completas,* vol. XII, p. 396.

tribuna o de una cátedra, tiene la obligación de consultar la salud de la sociedad en que vive; y yo cumpliendo con este deber, en esta sociedad que tiene en su base una masa pasiva, que tiene en su cima un grupo de ambiciosos y de inquietos, en el bueno y en el mal sentido de la palabra, he creído que podría resumirse su mal íntimo en estas palabras tomadas del predicador de la montaña 'hambre y sed de justicia...' la maravillosa máquina preparada con tantos años de labor y de lágrimas y de sacrificios, si ha podido producir el progreso, no ha podido producir la felicidad... Pertenezco, señores, a un grupo que no sabe, que no puede, que no debe eludir responsabilidades".

La visión política de Sierra y la sinceridad de sus palabras están más allá y por encima de cualquier tipo de comentario.

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

JOSÉ MARÍA VIGIL

1.- Introducción

José María Vigil es uno de los humanistas más destacados y más originales de la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del XX. José María Vigil fue un liberal a contra corriente de las tendencias filosóficas dominantes dentro del propio liberalismo mexicano, pues fue un crítico radical al positivismo y un defensor de los principios republicanos de la constitución de 1857, tan cuestionados por la mayoría de los pensadores liberales del último tercio del siglo XIX, incluyendo figuras tan sobresalientes como Justo Sierra. La obra de José María Vigil es fiel expresión del pensamiento iberoamericano, que se caracteriza según Gaos por su proyección pedagógica y política, por integrar la elegancia de la forma literaria con el contenido filosófico, la argumentación con la retórica persuasiva, y se manifiesta ante todo en el ensayo, muchas veces de carácter polémico. Este perfil del pensamiento iberoamericano le permite incidir tanto en la cultura como en la vida política. Algunos estudiosos de su obra como Juan Antonio Ortega y Medina consideran que su pensamiento filosófico y humanista en general tuvo una decisiva influencia después de su muerte, particularmente en el proyecto de Universidad que Justo Sierra estableció en 1910. Como se verá más adelante su obra abarca la filosofía de la lógica, teoría del conocimiento, filosofía política, de la educación y de la historia. Además también realizó estudios importantes sobre la literatura y la historia nacionales. El vasto campo de su pensamiento se integra en un humanismo comprometido con el fortalecimiento de una identidad nacional culturalmente plural y la crítica al autoritarismo político y el impulso a la vida republicana.

2.- Antecedentes biográficos

José María Vigil nació el 11 de octubre de 1829 en Guadalajara, Jalisco. Realizó todos sus estudios en su estado natal, desde la primaría hasta la licenciatura en leyes, que tuvo que suspender en 1855 para dedicarse a la actividad cívica a través del periodismo político, que desarrolló ejemplarmente a lo largo de 25 años, en defensa del humanismo y del liberalismo republicano. Su primer artículo lo publicó en 1855 en el periódico *La revolución*, que él mismo fundó en Guadalajara, con el fin de defender la Revolución y el Plan de Ayutla contra Antonio López de Santa Anna. Pos-

teriormente, en otros periódicos defendió las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857, contra los ataques de la Iglesia y del Partido Conservador. En 1862 condenó la intervención francesa, apoyada por la Iglesia católica y por los conservadores. Durante el Imperio de Maximiliano se tuvo que exiliar en los Estados Unidos y desde allá continuó con su actividad periodística a favor de la independencia y soberanía mexicanas. Regresó antes de la derrota de Maximiliano, a la cual contribuyó a través de su actividad periodística. Ya en la República Restaurada, fue electo diputado federal en 1869 y continuó también con su actividad periodística, cuestionando los afanes reeleccionistas y las prácticas antirrepublicanas del presidente Benito Juárez. Al concluir su cargo, Vigil fue nombrado director del Archivo General de la Nación y en 1873 ingresó como profesor en la Escuela Nacional Preparatoria, sin descuidar su valiente actividad periodística a favor de la República en un verdadero ejercicio de lo que Kant llamaría "el uso público de la razón". En 1875 fue electo magistrado de la Suprema Corte de Justicia, cargo que tuvo que abandonar después de la llegada de Porfirio Díaz al Poder, pues se opuso enérgicamente a la revuelta armada que llevó a Díaz a la presidencia de la Republica. En todos estos años José María Vigil cuestionó el caudillismo y propugnó por la unidad del partido liberal y la vida institucional por encima de las facciones personalistas.

Como profesor de la Escuela Nacional Preparatoria, José María Vigil protagonizará una célebre controversia con otros profesores, principalmente con Porfirio Parra, en torno a la enseñanza de la lógica. Por otro lado, congruente con su humanismo republicano, Vigil sostuvo en la páginas del periódico de oposición *El Monitor republicano,* entre 1879 y 1880, una brillante polémica periodística con Justo Sierra en torno a la viabilidad de la Constitución de 1857. Vigil representaba al "viejo liberalismo", radicalmente republicano, fundado en el humanismo , mientras que Sierra abogaba por un "nuevo liberalismo", basado en la concepción positivista de la ciencias. A partir de 1880, Vigil se aleja del periodismo político, para dedicarse a la vida esencialmente académica. En ese año, ingresa a la Academia Mexicana de la Lengua y asume la dirección de la Biblioteca Nacional, cargo que desempeñó hasta su muerte, ocurrida en 1909. Durante esos años Vigil realiza importantes investigaciones y proyectos editoriales, como la colección *Biblioteca Mexicana,* que recuerda la portentosa obra que Juan José Eguiara y Eguren realizó hacia mediados del siglo XVIII. Dentro de esta colección Vigil editó obras como la *Historia de los Indios* de Bartolomé de las Casas, así como *Las crónicas Mexicanas* de Tezozomoc. Con la publicación de estas obras, Vigil hacía resurgir el indigenismo histórico, fuertemente despreciado por el liberalismo del México independiente.

Por otra parte, Vigil publicó varias investigaciones académicas en el campo de la filosofía, la historia y la literatura. Entre ellas cabe destacar "La anarquía positivista", publicada en 1882, en la *Revista Filosófica*, que se ubica en el debate contra los positivistas; en el campo de la historia, escribió el tomo V , correspondiente a la Reforma, de *México a través de los siglos* . También hay que destacar sus estudios lite-

rarios como "Reseña histórica de la literatura Mexicana", publicada en 1909, donde, en contra de la concepciones predominantes rescata, la valía de la literatura barroca colonial para la formación de la identidad nacional. Pero sería un error pensar que sus escritos periodístico no tiene tanto valor intelectual, como los académicos. Tanto unos como otros constituye una obra humanística de enorme valía cognoscitiva y de honrado y valiente compromiso ético y político.

3.- Pensamiento Filosófico y humanístico de José María Vigil

El pensamiento de José María Vigil se articula en función de su interés por lograr una reconstrucción incluyente de la cultura nacional desde la época prehispánica hasta el siglo XIX, y por su compromiso republicano que imprime a su liberalismo un carácter singular. Estos valores y compromisos integran toda su obra, desde sus discusiones epistemológicas con los positivistas, hasta sus controversias periodísticas con Justo Sierra respecto a la viabilidad de la república.

Contra el positivismo, José María Vigil sostiene que tan importante como las ciencias es la filosofía, la historia, la literatura y en general las humanidades. Asimismo defiende la relevancia de la metafísica que siempre está presente en la filosofía sobre todo cuando se trata de valores éticos y políticos. Para Vigil, la educación pública si bien debe ser laica, no puede ser positivista, pues esta escuela filosófica es incapaz de fundamentar una educación integral para formar ciudadanos libres. Sobre este tema , a raíz del cambio del texto para la enseñanza de lógica en la preparatoria, Vigil desarrolla una intensa polémica con Porfirio Parra a través de 11 artículos publicados en el periódico *El Universal*, entre el 6 de febrero y el 20 de marzo de 1889. También trata este tema en debates con otros profesores de la Escuela Nacional Preparatoria y sobre todo en dos artículos publicados en la *Revista Filosófica* en 1882, titulados "Nociones de lógica arreglados por el profesor Luís E. Ruíz " y "La anarquía Positivista" . En estos trabajos Vigil defiende el nuevo texto de lógica, basado en un seguidor de Krause, que sustituía al texto positivista de Alejandro Baine. Justo Sierra llegó a considerar a este cambio de texto como "un golpe de Estado escolar" El nuevo libro fundaba la enseñanza de la lógica en una psicología filosófica que resultaba metafísica para los positivistas. En realidad, Vigil buscaba introducir una teoría del conocimiento antipositivista que poco a poco llevara a una transformación de la enseñanza preparatoriana hacia un humanismo de más amplias miras, que contribuyera a la formación integral de los estudiantes, incluida su formación cívica.

> Los señores positivistas me harán el favor de dispensarme si digo que una de las razones por las cuales combato y he combatido el positivismo, es porque se opone a mis convicciones políticas. Yo señores desde mi juventud pertenezco al partido liberal, porque abrigo la fe profunda de que en el arraigo y la observancia de las doctrinas de ese partido, estriba el

> engrandecimiento y la prosperidad de México. En una discusión que tuve por la prensa con el señor Sierra, me llamó este señor liberal metafísico, y es verdad, soy liberal metafísico, mejor dicho soy liberal, y con esto ya se sobreentiende que soy metafísico, porque el liberalismo parte de nociones metafísicas, como la de libertad, pues no es posible concebir a un pueblo libre si se comienza por negar la libertad del individuo; como las de igualdad y fraternidad, que no derivan de la experiencia; como la de derechos imprescriptibles, que se fundan en conceptos puramente racionales.[1]

En el ámbito del pensamiento político, José María Vigil entra en un debate abierto contra los liberales moderados , que como Justo Sierra, consideraban que los principios democráticos y republicanos eran inadecuados para un estado en formación como México y , por ello conducía a un ciclo perverso de anarquía y revolución. Paradójicamente, después de la restauración de la República en 1867, la mayoría de los liberales pensaban que era indispensable la conformación de un gobierno federal fuerte, basado en el poder del presidente, para establecer el orden social que habría de traer progreso y finalmente libertad. Tal gobierno implicaba el sometimiento al poder presidencial del legislativo y del judicial, así como la relativización de los derechos ciudadanos a la razón de Estado. José María Vigil fue tachado de liberal metafísico por defender el carácter inviolable de los derechos humanos y en general el proyecto republicano de la constitución de 1857.

La polémica con Justo Sierra se desarrolló a través de 10 artículos periodísticos publicados en *La Libertad*, (Sierra) y *El Monitor republicano* (Vigil) entre el 22 de Agosto y el 30 de octubre de 1878.

Existe una conexión intrínseca entre su posición filosófica contra el positivismo y su defensa de republicanismo, que pone en evidencia la asociación entre positivismo y autoritarismo durante el Porfiriato. Como apuntamos en la introducción Vigil sostuvo siempre una posición liberal en defensa del Estado laico, especialmente de las Leyes de Reforma. Su profunda religiosidad católica no fue obstáculo para criticar de manera implacable la intromisión de la Iglesia católica en asuntos políticos. También fue un decidido patriota que se opuso a la intervención francesa que culminó con el Imperio de Maximiliano. En todo esto Vigil fue un liberal ortodoxo de la segunda mitad del Siglo XIX. Pero lo que distingue al pensamiento político de Vigil de la mayoría de los liberales de su tiempo es su defensa a los valores, ideales e instituciones republicanas, especialmente la Constitución de 1857. Considero que su compromiso republicano articula toda su vida y pensamiento político, educativo y en general humanístico.

[1]Vigil, José María, "Discurso en la Junta de profesores de la Escuela Nacional Preparatoria del primero de septiembre", en *José María Vigil Textos filosóficos*, edición y estudio introductoria de José Hernández Prado, México , UAM, Azcapotzalco, 2005, pp. 197-198.

El humanismo republicano de Vigil se manifiesta en tres principales ámbitos: Su crítica al autoritarismo de los gobiernos de la "Republica Restaurada", tanto por el carácter personalista, como por su desapego a la Constitución, que los convierten en dictaduras. En este punto Vigil se distancia de los grandes intelectuales orgánicos del Porfiriato como Justo Sierra y Molina Enríquez. Un segundo ámbito es el intento de reconstruir la historia nacional de una manera integral que abarca desde luego el periodo prehispánico y virreinal como parte integrante de la conformación histórica de nuestra nación. Con ello Vigil revalora la importancia del humanismo cívico criollo, basado en el indigenismo histórico que había sido despreciado y olvidado tanto por liberales como por conservadores. Finalmente en su proyecto pedagógico, crítico del positivismo y promotor de una educación integral, donde las ciencias y las humanidades concurren no sólo para enseñar y trasmitir conocimientos científicos, sino también para formar ciudadanos que den vida a las instituciones republicanas. De estos tres ámbitos , nos centraremos en el debate con Justo Sierra, por ser obviamente el que con mayor claridad expresa la filosofía política de Vigil. Pero antes de ello haremos dos breves referencias a su concepción de la historia y su propuesta pedagógica.

Retomemos la distinción que Françoise Xavier Guerra hace entre "nación antigua", formada históricamente en la vida cultural de un pueblo que incluye el lenguaje, la literatura, la religión, la filosofía, la historia y en general las tradiciones y costumbres, y por otro lado la idea de "nación moderna" decretada y construida desde el poder estatal, a través de leyes, políticas e instituciones, principalmente de carácter educativo y cultural. La primera fue la que se formó históricamente durante el periodo colonial en contra de la hegemonía y dominación española, y, como lo han estudiado ampliamente Luis Villoro y David Brading, dio origen a la ideología de independencia. Este proyecto de nación estaba basado en el indigenismo histórico, el sincretismo religioso en torno a la Virgen de Guadalupe y la defensa de lo propiamente americano en contraposición de lo "gachupín". Tal idea de nación, eminentemente cultural fue más que olvidada, abolida a partir de la Independencia, tanto por liberales como José María Luis Mora y Gómez Farías, como por conservadores como Lucas Alamán. Y ciertamente hubo muy pocos intelectuales que reivindicaran la idea antigua de nación mexicana. Esto es particularmente manifiesto en la visión despectiva que se tiene en el siglo XIX de la literatura, filosofía e historiografía colonial, así como a la imagen racista de los indígenas, que para Vigil constituye un perjudicial anatema:

> Un sentimiento de odio al sistema colonial nos hizo envolver en un común anatema todo lo que procedía de aquella época, sin reflexionar que sean cuales fueren las ideas que sobre ello se tengan, allí están los gérmenes de nuestras costumbres y de nuestros hábitos… un sentimiento de otra naturaleza, un sentimiento de desprecio legado por los

> conquistadores hacia las razas vencidas nos ha hecho ver con supremo desdén todo lo relativo a las civilizaciones preexistentes en el Nuevo mundo a la llegada de los castellanos…[2]

Ante este panorama, Vigil se propone reintegrar a la identidad nacional tanto lo prehispánico como el humanismo novohispano, manifiesto por ejemplo en la defensa de los indios de Bartolomé de las Casas, o en las Crónicas de Tezozomoc, en la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz, obras y autores a quien Vigil estudió y difundió.

Rescatar la historia de la formación de la nación mexicana es para Vigil una tarea indispensable para la emancipación de prejuicios y traumas del pueblo mexicano, que el pensamiento político y la historiografía del México independiente ha ignorado, o peor aún ocultado.

Desde luego Vigil no añora el pasado de la cultura colonial, ni pretende caer en el error opuesto de desconocer la evolución y desarrollo de la nación mexicana durante el periodo independiente, especialmente en lo que respecta a la formación de un Estado laico y liberal. Por el contrario lo que se propone es reinterpretar la historia para reconstituir un proyecto de nación de mayor aliento histórico, más plural e incluyente, de más amplias miras y sobre todo un proyecto de nación propio, auténticamente mexicano y no importado de otros países, por más exitosos que puedan ser, o extraído de teorías con pretensión de universalidad, desarraigadas de nuestra historia:

> …los pueblos que enamorados de un ideal abstracto se olvidan de sí mismos para correr tras una perfección quimérica, pronto caen en el peor de los vicios, el desprecio propio, primer paso en el camino del envilecimiento y de la nulidad…los pueblos no se constituyen a priori; los pueblos no pueden prescindir de su pasado, única base segura para conocer el presente y preparar el porvenir; de donde se sigue que ninguna ignorancia puede ser tan funesta para una nación que la que recae sobe los asuntos que le conciernen; porque todo se convertirá para ella en misterios indescifrables; porque no sabrá apreciar en su justa medida lo bueno y lo malo que tiene…[3]

En lo que respecta al proyecto educativo y cultural, como ya hemos señalado, José María Vigil se opone a la educación positivista, porque deja fuera la formación humanista y crítica en aras de la mera enseñanza de las ciencias, desde una filosofía equivocada, que termina por convertir al conocimiento científico en un dogma análogo al religioso que quiere erradicar. Además muestra la incongruencia del programa positivista de educación, sobre todo en la Escuela Nacional Preparatoria, al tratar de homogeneizar la formación de los estudiantes a través de una doctrina profundamente dividida en su in-

[2]Vigil, José María, "Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria", en Juan Antonio Ortega y Medina, *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia,* México, IIH, UNAM, 1992, p. 268.
[3]*Ibid*., pp. 268-269.

terior en visiones comteanas, o spencerianas del positivismo. Este es el argumento principal que Vigil expone en su ensayo "La Anarquía positivista". Pero la preocupación de fondo de Vigil estriba en que la exclusión de la filosofía y en general de las humanidades en la enseñanza preparatoriana, impide la formación de valores y en última instancia la formación de ciudadanos libres, sin los cuales no puede haber vida republicana.

Pero la crítica al positivismo que plantea Vigil no sólo apunta su incapacidad epistémica para fundamentar los valores del liberalismo y de la vida republicana, sino también a la asociación que históricamente ha tenido con el autoritarismo, tanto en Europa como en México. Vigil argumenta que tanto Comte como los liberales conservadores que escriben en el periódico *La Libertad*, se basan en el positivismo para destruir las instituciones republicanas y justificar el absolutismo político:

> El positivismo ataca todos los principios liberales, como se prueba con las doctrinas de su mismo fundador. Sabido es que Augusto Comte fue partidario del absolutismo político y que dedicó una obra suya al Zar de Rusia, en que se lamentaba de que aquel soberano hubiese concedido tanta libertad de imprenta a sus súbditos. Pero a que recurrir a ejemplos extraños. Aquí mismo en México hemos tenido un periódico (La Libertad), órgano del positivismo, que tuvo por principal objeto atacar constantemente las instituciones liberales, haciéndolas el blanco de las más sangrientas diatribas. En ese periódico se dijo que nuestra Constitución es un conjunto de música celestial; que los derechos del hombre son una ridiculez, que la Constitución en el pueblo mexicano produce el mismo efecto que una casaca en la espalda de un mono, etcétera…¿ es posible que un gobierno que se dice republicano; que funda toda su razón de ser en los principios democráticos, en las instituciones que nos rigen, patrocine una enseñaza que ataca esas instituciones, convirtiéndolas en objeto de burla y menosprecio?...[4]

Así pues, también el pensamiento pedagógico de Vigil se orienta a la defensa y promoción de su republicanismo que sustenta en una concepción humanista de la educación que incluye la enseñanza de las ciencias, junto con disciplinas de otra índole como la filosofía. En el fondo, aunque Vigil negara con argumentos jurídicos la acusación de Justo Sierra de que el cambio del libro de texto positivista de lógica implicaba, un golpe de Estado escolar, ciertamente sí se proponía la transformación del estado autoritario que había establecido el partido liberal con Juárez, Lerdo y sobre todo con Porfirio Díaz. Veamos ahora el debate abierto que Vigil sostuvo con Justo Sierra y otros liberales científicos en torno a la viabilidad de un gobierno republicano en México, que muestra con toda claridad el pensamiento republicano de Vigil, opuesto al liberalismo conservador predominante.

[4] *Ibid*, p. 198.

4.- Liberalismo republicano y liberalismo conservador

Como apuntábamos anteriormente, José María Vigil fue siempre un defensor del liberalismo mexicano en toda su extensión. Desde 1855 había defendido la Revolución de Ayutla que terminó con el último gobierno conservador de Santa Anna, a quien siempre consideró un tirano, y dio origen a la Constitución de 1857, que es la más republicana que México ha tenido y a la cual, defendió Vigil en contra de los liberales posteriores a la "República Restaurada", entre ellos, de manera muy especial contra Justo Sierra, quien defendía la necesidad de conformar un "gobierno fuerte" y honrado que asegurara la unidad nacional y el orden político, para propiciar el progreso social y en última instancia la libertad. Justo Sierra consideraba que la Constitución de 1857 representaba un obstáculo para el programa liberal y por ello buscaba reformarla en el sentido de ampliar la autoridad presidencial y restringir los derechos ciudadanos. En una posición radicalmente opuesta, José María Vigil consideraba que la única manera de asegurar la paz necesaria para el progreso social era por medio de la legitimidad del gobierno que se alcanza con el respeto irrestricto de los derechos y libertades ciudadanas, tal y como establece la Constitución de 1857. Como veremos a continuación, Justo Sierra pensaba que la postura de Vigil correspondía a un liberalismo antiguo, pasado de moda que se inspiraba en ideas metafísicas y en la imaginación literaria, sin considerar el conocimiento científico del estado social, cultural y político de México que hacía imposible la vigencia de un régimen republicano como el establecido en la Constitución de 1857. Por ello, para Sierra el liberalismo que defendía Vigil con bases metafísicas era utópico e irresponsable, mientras el liberalismo conservador que él defendía con bases científicas era el único viable desde un punto de vista realista. José María Vigil rechaza la pretensión de cientificidad de la propuesta de Justo Sierra y además de retarlo a que demostrara científicamente la necesidad de un gobierno fuerte –que para Vigil resultaría tiránico- insiste en que los valores e ideales no se pueden inferir de los hechos y son necesariamente metafísicos. Vigil da prelación a los ideales sobre los hechos y considera que su opositor quiere ajustar los ideales y las leyes a una realidad en sí misma distorsionada e injusta.

Como podemos ver la controversia Vigil–Sierra es en realidad la confrontación entre dos visiones del liberalismo mexicano: el liberalismo autoritario, o como lo llama Sierra, Conservador, que busca ante todo la integridad del Estado con base en un gobierno fuerte, y el liberalismo republicano o radical, como el mismo Sierra lo denomina, que da prioridad a las libertades ciudadanas y a la vida democrática por encima de la fuerza del Estado. Como bien lo señala Jesús Reyes Heroles, estos dos liberalismos han estado en pugna desde el inicio de la vida independiente de México. Pero también hay que subrayar que el liberalismo que se consolida en México, Estados Unidos y en la mayoría de los países europeos es el liberalismo conservador, como argüía el propio Sierra. Así pues, el liberalismo republicano de Vigil representa ante todo una filosofía política de oposición que denuncia el carácter despótico y tiránico de los gobiernos

que se dicen liberales, pero son en los hechos antirrepublicanos y por ello demanda un cambio radical de las prácticas políticas que se alejan del marco constitucional; mientras que el liberalismo conservador que sostiene Sierra se orienta a justificar las prácticas políticas de los gobiernos como necesarias para propiciar la evolución social del pueblo mexicano y prevenir revoluciones violentas y por ello demanda un cambio de la Constitución que legalice y legitime las acciones de un gobierno fuerte. En algunos aspectos, esta brillante polémica, nos recuerda la célebre discusión entre Sócrates, representando al idealismo político, y Trasímaco, que representa al realismo político, aunque en el caso de Sierra no carente de ideales, pues en última instancia tanto José María Vigil como Justo Sierra buscaban la libertad plena para los mexicanos, aunque por diferentes vías que en principio se presentan como absolutamente incompatibles, o al menos así lo percibía Vigil. Pero como se verá en las conclusiones del trabajo, en esta ejemplar polémica al final hubo una coincidencia de enorme trascendencia para nuestra nación. Se trata del papel de la educación y en particular de la Universidad para la transformación social, cultural y política de México.

La polémica Vigil – Sierra se desarrolla principalmente a través de un intercambio de 10 artículos periodísticos entre el 22 de agosto y el 30 de octubre de 1878, siendo entonces presidente de México, el Gral. Manuel González, ya en pleno porfiriato. José María Vigil es uno de lo editores de *El Monitor Republicano* y escribe cinco de los diez artículos en la sección a su cargo "Boletín del Monitor". Justo Sierra es fundador y el intelectual más destacado del periódico *La Libertad* y quien inicia la polémica en respuesta al artículo de Vigil del 22 de agosto. En éste, Vigil sostiene que la revolución democrática que originó la Constitución de 1857 plasma sus ideales y valores principales en el reconocimiento de las libertades individuales, respecto a los cuales giran toda la Constitución y la forma de gobierno democrática, representativa y federal. Por ello le preocupa mucho el reclutamiento forzado de ciudadanos al ejército mexicano, que es en realidad la práctica de la *leva*, violatorio de los derechos individuales, particularmente al artículo 5° constitucional que señala que nadie puede ser obligado a realizar trabajos sin su pleno consentimiento. Esta práctica de la leva se aplicaba sobre la población más humilde del campo, por lo que resultaba doblemente injusta. Vigil reconoce que la Suprema Corte de Justicia ha concedido la mayoría de los amparos que han interpuesto los infelices mexicanos que han sido forzados a integrarse al ejército, pero cuestiona que el fundamento de sus resoluciones sea con base al artículo 31° que exige la equidad en el cumplimiento de los deberes ciudadanos y ya no sea el artículo 5° constitucional, pues la Suprema Corte es de la opinión que la prohibición para obligar a un ciudadano a prestar servicios es respecto a otro particular y no respecto a una autoridad pública. Esta interpretación de la Suprema corte significa para Vigil una grave amenaza para el espíritu republicano de la Constitución, pues abre el camino para la anulación de los derechos individuales ante el poder estatal. Esta amenaza es particularmente peligrosa debida a la situación política de México en la que "…los primeros enemigos que el pueblo mexicano tiene de su libertad son las autoridades,…

desde los preclaros varones que rigen la nave del Estado hasta el más oscuro alcalde de aldea, todos parecen inspirados en el mismo sentimiento despótico de abusar del poder, de oprimir al débil, de vejar al desvalido…"[5]

La respuesta de Justo Sierra es inmediata y al día siguiente, 23 de agosto, aparece en *La Libertad* su artículo "El señor Vigil y el artículo 5 constitucional". Posteriormente reconocerá Sierra que escribió este artículo con el fin de iniciar una discusión para esclarecer su posición y la de Vigil. Justo Sierra reconoce esa triste tendencia tiránica que hay entre los mexicanos, pero señala que "brotan de la sociedad y son genuinos productos de nuestra viciosa Constitución; son la escrófula que revela la pobreza moral de nuestro temperamento."[6] Sierra enfatiza que no pueden tener vigencia plena los derechos humanos en una sociedad donde no hay cultura y educación que motive el respeto entre los ciudadanos: "¿No observa el señor Vigil el odio por la vida ajena y el desdén por la libertad que tiene todo mexicano abandonado a sus instintos?" Aún más, la falta de civilidad en el pueblo mexicano haría que si tuvieran absoluta vigencia los derechos individuales "…ni el ejército, ni el municipio ni el sistema penitenciario serían posibles."[7] De esta manera Sierra muestra que dado el estado social del pueblo mexicano la constitución de 1857 es impracticable, pues si tuviera plena vigencia sería imposible gobernar con orden y eficacia. Por ello es urgente la reforma constitucional: "La violación a las garantías, el ultraje al derecho proviene de que cuando el precepto legal no está en consonancia con las necesidades de la vida, la arbitrariedad y el despotismo son el único régimen posible en sociedades como la nuestra"[8].

Este primer intercambio de opiniones marca los términos del debate y conforme éste se desarrolla, se hacen más explícitos y más opuestos el liberalismo conservador de Justo Sierra, que aduce una fundamentación científica y el "viejo" liberalismo republicano de José María Vigil. Así por ejemplo en la respuesta de Vigil a Sierra del 27 de agosto, se insiste en "que tiránicas son las autoridades que conculcan garantías individuales; que tiránica y antiliberal es la doctrina que tiende a justificar la violación de la ley que ha consagrado como base de nuestras instituciones los derechos del hombre".[9] Además de condenar la propuesta de reforma constitucional del liberalismo conservador, Vigil ubica su posición en una tradición emancipadora y visionaria que se remonta a la antigua Roma, se manifiesta en las luchas republicanas del siglo XVI y de la Revolución francesa y constituye el fundamento de la Revo-

[5]Vigil, José María, "Boletín del Monitor", *El Monitor republicano*, México, 22 de agosto de 1878, año XXVIII, num. 201, quinta época, p. 1.

[6]Sierra, Justo, "El señor Vigil y el artículo 5 constitucional", en el periódico *La Libertad*, 23 de agosto de 1878, p. 2.

[7]*Ibidem.*

[8]*Ibidem.*

[9]Vigil, José María, "Boletín del Monitor" en *El Monitor Republicano*, México, 26 de agosto de 1878, año XXVIII, num. 205, p. 1.

lución de Independencia y de la Reforma en México. En todos estos momentos esta tradición ha sido tachada por los conservadores de todos los tiempos de "visionaria, utopista, teórica, etc."

En su réplica, del 30 de agosto, Sierra reitera que el viejo liberalismo que defiende Vigil busca agitar las pasiones del pueblo por medio "de la elocuencia y la retórica; procedimientos literarios y sentimentales que consisten en reemplazar lo que debiera ser una prueba rigurosamente científica por un giro poético". Con pretensión de cientificidad, Sierra también recurre a un argumento en el plano internacional que muestra la tendencia conservadora de países más desarrollados: "¿Y aquí en un país atrasado y esencialmente anárquico tenemos una ley fundamental que supone un estado de adelanto diez veces superior a la de esos pueblos?"[10], refiriéndose a Francia, Inglaterra, Alemania, e incluso Estados Unidos de Norteamérica. En tono comprensivo, pero al mismo tiempo despreciativo, Sierra confiesa que alguna vez en su juventud también sostenía "en prosa y en verso la visión literaria del liberalismo que antepone el ideal a la realidad", pero ya en la madurez, nos dice, "nos despojamos del viejo ropaje. Comprendimos entonces que en un país por fuerte y por grande que sea, no pueden prolongarse indefinidamente las divisiones civiles, y que o la energía de los hombres de bien imponen silencio a los demás, o la dominación extranjera impone silencio a todos"[11] .

Así como Justo Sierra reconoce que otorga prioridad a los hechos cuyo conocimiento proporciona la ciencia y desecha las ideas metafísicas que crean utopías irrealizables, así también José María Vigil, en su tercera réplica del 3 de septiembre, reconoce que su liberalismo radical esta basado en ideas de la razón pura que no derivan de la experiencia sino de axiomas y principios republicanos, como los formulados por Rousseau que postulan que la soberanía reside en el pueblo y que la finalidad del estado es preservar la libertad de todos los individuos. En coincidencia con lo afirmado por Sierra, sostiene: "nuestro colega da una importancia capital a los hechos, nosotros los subordinamos al ideal" Esta diferencia radical que los dos reconocen hacen que sus posiciones sean absolutamente irreconciliables: "¿ Por dónde pueden tocarse una doctrina que proclama la libertad, la igualdad y el derecho para todos, con otra enteramente aristocrática, que confiere toda la integridad de los derechos, la dirección , la iniciativa y la más alta de todas las funciones, la del progreso, a las clases privilegiadas?"[12]

Sierra contesta a Vigil el 6 de septiembre con un artículo titulado "Nuestros principios", donde además de reiterar el carácter radical, apriorístico, dogmático y metafísico del viejo liberalismo, y de contraponer a John Stuart Mill, como uno de

[10]Sierra, Justo, "La Libertad y el señor Vigil", en *La Libertad*, México, 30 de agosto de 1878, p. 2.
[11]*Ibidem*.
[12]Vigil, José María, "Boletín del Monitor" en *El Monitor Republicano,* México, 3 de septiembre de 1879, año XXVIII, Num. 211, p. 2.

los teóricos más destacados del nuevo liberalismo al anticuado Rousseau, señala la visión evolucionista de Spencer en que se basa el liberalismo conservador, cuya tesis principales resume así:

> La sociedad es el producto de un desarrollo sometido a leyes fijas… conformar a ellas las leyes positivas debe ser el trabajo del estadista, del legislador del publicista. Todo lo que sea contrario a esas leyes es artificial, solo puede mantenerse por la violencia física o moral y está condenada a perecer. Esta violencia es por regla general la que recibe el nombre de revolución o de reacción…[13]

Sierra opone a la revolución, la "evolución social" que identifica con el progreso que es "una necesidad, una ley inmutable", cuyo conocimiento nos permitirá un día alcanzar la libertad y la democracia. Así empieza a vislumbrarse una posibilidad de convergencia, pues tanto Sierra como Vigil tienen a la democracia como un ideal, pero difieren radicalmente en los procedimientos para alcanzarla. Justo Sierra considera que debe ser resultado de un proceso evolutivo, que implica entre otras cosas, el establecimiento de un gobierno fuerte "de una autoridad más vigorosa para impedir la disolución del grupo nacional".

A esta propuesta Vigil responde que "suprimir las libertades constitucionales para ensanchar la esfera de un gobierno fuerte y esto con el fin de que el país adquiera el uso práctico de las libertades públicas, es una teoría tan contradictoria y absurda que no puede alcanzar el vuelo de la más encumbrada metafísica…"[14] En oposición a Sierra, Vigil insiste en que para alcanzar la democracia es indispensable observar la Constitución, que no es ninguna quimera, aunque sí resultado de las revoluciones que ha realizado el pueblo mexicano para emanciparse de la tiranía . Por ello afirma Vigil la propuesta de Sierra es más bien "Una evolución retrograda que reavivaría luchas fraticidas y la disolución de la sociedad"[15] y agrega que la solución a los problemas sociales está en estimular el trabajo, en incorporar a todos los mexicanos a la producción y al empleo. En esta su penúltima intervención Vigil emplaza a Sierra a que demuestre las bases científicas de su propuesta, pues hasta entonces tan solo a aludido a una mala metafísica y a un "feo y contradictorio idealismo".

A juicio de Vigil la respuesta que Sierra ofrece al día siguiente, 23 de octubre no da ningún argumento científico y reitera las mismas tesis expresadas anteriormente sobre las bondades de un gobierno fuerte para prevenir futuras revoluciones y asegurar la paz necesaria y con ello el progreso material y finalmente la libertad y la demo-

[13]Sierra, Justo, "Nuestros Principios", en *La Libertad*, México, 6 de septiembre de 1879, p. 2.
[14]Vigil, José María, "Boletín del Monitor", *El Monitor Republicano,* México, 22 de octubre de 1878, año XXVIII, num. 253, p. 2.
[15]*Ibidem*.

cracia. Por ello Vigil no encuentra sentido continuar con la polémica y en su "última palabra" expresa su esperanza de que don Justo Sierra "llegara a convencerse por la experiencia de que no es el camino que ha emprendido el que puede conducirlo al logro de sus deseos"[16], deseos como la mejora social de todos los mexicanos, como la libertad y la democracia, que ambos plenamente comparten.

5.- Comentarios finales

Considero que esta polémica de gran altura dejó una profunda huella en ambos, pero sobre todo en Justo Sierra. Ya en 1902, cuando publicó *La Era actual*, que después se integró como ultima sección de su libro *La evolución política del pueblo mexicano*, Sierra concluía "Toda la evolución social mexicana habrá sido abortiva y frustránea si no llega a ese fin total: la libertad"[17] y para alcanzarla Sierra ya no insiste en ampliar más la esfera del gobierno, sino en la educación preparatoriana de los mexicanos, para fortalecerlos y hacerlos aptos para la libertad:

"Y así queda definido el deber; educar quiere decir fortificar; la libertad, médula de leones, sólo ha sido individual y colectivamente el patrimonio de los fuertes…"[18] Parte fundamental de esa nueva vía a la libertad será el reestablecimiento de la Universidad ahora ya con carácter nacional. En este proyecto, Sierra recoge muchas de las ideas centrales de Vigil en torno a la educación, ideas que había expresado tiempo atrás en el debate que sostuvo con Porfirio Parra y otros positivistas, e inclusive con el propio Justo Sierra, a propósito del discurso que dio en la inauguración del Congreso Pedagógico de 1891, al cual Vigil criticó en un carta publicada en *El Universal* el 26 de marzo de 1891, precisamente por pretender eliminar todo elemento metafísico en la enseñanza preparatoria y con ello mermar las posibilidades de una formación cívica integral. En su discurso de inauguración de la Universidad Nacional, Sierra reivindicó la importancia de las humanidades y haciendo eco a los argumentos que había expresado Vigil años atrás también ponía en duda la pertinencia de una enseñanza basada exclusivamente en las ciencias, como lo proponía el positivismo que anteriormente había defendido. En este sentido tiene razón Juan Antonio Ortega y Medina al señalar que Vigil se adelantó a su tiempo y sus propuestas e ideas tuvieron efecto tiempo después, especialmente con los ateneistas y con la fundación de la Universidad Nacional:

[16]Vigil, José María, "Boletín del Monitor", en *El Monitor Republicano*, México 26 de octubre de 1878, año XXVIII, num. 257, p. 2.
[17]Sierra, Justo, *La Evolución política del pueblo Mexicano, Obras Completas, tomo XII,* México, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, 1984, p 399
[18]*Ibidem*.

> La aventura idealista que como programa ofrecía Vigil no pudo encontrar eco en medio de una generación entusiasmada con el positivismo comtiano y spenceriano como medio para lograr rápidamente tan suspirado progreso; sin embargo serían las generaciones posteriores las que, desengañadas con el modelo progresista propuesto, aspirarían a la salvación de lo propio por el camino de la metafísica, tal como lo quisieron Caso y los ateneistas, y tal como el propio don Justo Sierra lo propugnó al inaugurar la Universidad en 1910 y al cultivar la historia patria siguiendo la inspiración humanista y mexicana (mestiza) de su antecesor y también contemporáneo don José María Vigil[19]

Así pues, la esperanza y los deseos de José María Vigil de que Justo Sierra enmendara el camino para realizar los ideales que ambos compartían, parece que fueron realizados por el propio Sierra, al establecer la Universidad Nacional de México, como una vía para lograr la libertad y el progreso de nuestra patria. Aunque esto ocurrió después de la muerte de Vigil, seguramente él ya estaba enterado de este proyecto y contribuyó a su conformación y desarrollo de alguna manera. Como fuese, no hay que olvidar el enorme apreció que Justo Sierra le tenía, pues al morir José María Vigil, Sierra propuso que sus restos fueran enterrados en la Rotonda de los Hombres Ilustres. Pero una vez más, aún después de muerto Vigil discrepó de Sierra, pues ya había dispuesto que su cuerpo lo enterraran junto con su esposa, y así fue.

Ambrosio Velasco Gómez

[19]Ortega y Medina, Juan Antonio (editor*), Polémicas y ensayos en torno a la historia*, México, UNAM, 2001, p. 312.

HORACIO BARREDA

A decir verdad, la actividad intelectual de Horacio Barreda tuvo lugar en el siglo XX, pues, habiendo nacido el 9 de marzo de 1863, en la ciudad de México, la totalidad de sus escritos de que tenemos noticia data de 1908 en adelante, hasta su muerte. Sin embargo, tanto la temática de su pensamiento, como el estilo que lo caracterizó, pertenecen a las postrimerías del siglo XIX. En efecto, el tema fundamental de sus escritos fue el de la educación; pero no en abstracto, sino muy en concreto, la educación en la Escuela Nacional Preparatoria de la que su padre, Gabino Barreda, había sido fundador y apasionado animador y defensor. Como la filosofía que había alentado la educación en la ENP, en sus orígenes, fue la del positivismo, nuestro filósofo, junto con Agustín Aragón, se constituyó en el representante más convencido de esta corriente en su versión comtiana.

En realidad, el positivismo nunca fue aplicado en su versión clásica; el hecho de que nuestro personaje luchara denodadamente por su aplicación en toda su pureza (la comtiana), lo sitúa, si no cronológica, sí intelectualmente, en el siglo XIX.

Varios aspectos más hacen interesante la figura de Horacio Barreda y su pensamiento. Su vida productiva, intelectualmente hablando, tiene lugar en las postrimerías del porfiriato, la Revolución de 1910, la corta presidencia de Francisco I. Madero y la usurpación de Victoriano Huerta. Murió el 10 de marzo de 1914, apenas cuatro meses antes de que la dictadura de Huerta llegara a su fin.

Un aspecto más de interés, ligado con la vida intelectual del país, es la decidida y apasionada oposición de Barreda hijo a la fundación (refundación) de la Universidad Nacional de México y, por lo tanto, su antagonismo con Justo Sierra.

En la imposibilidad de hacer una exposición pormenorizada de su pensamiento, presentamos aquí una panorámica general de sus ideas, remitiendo para un conocimiento detallado, a la tesis de maestría presentada por quien esto suscribe.[1]

El positivismo, muy en especial el de cuño comtiano, ha recibido infinidad de críticas a lo largo de su ya larga historia; nuestro intento aquí no es repetir o transcribir esas críticas, sino solamente hacer una apreciación de conjunto de las ideas de Horacio Barreda; no entraremos por tanto a criticar la filosofía positivista en sí,

[1]La tesis se tituló *Horacio Barreda o el positivismo ortodoxo en México* y fue presentada en examen profesional el 22 de noviembre de 1985.

sino en las consecuencias que de su aplicación práctica hizo Barreda hijo, ya que en él tenemos un caso claro, si los hay, de lo que dijera Leopoldo Zea de la filosofía en México, a saber, la aplicación de la filosofía a la acción.[2]

En un primer término, Horacio Barreda se mostró coherente y como un verdadero filósofo. Esto a condición de tomar como un supuesto válido su punto de partida, es decir, el concepto comtiano de filosofía que parece haber captado en toda su profundidad y en todos sus alcances. En el aspecto teórico de la aplicación no tenemos sino elogios para nuestro autor. En la república positivista soñada por Comte, Horacio Barreda hubiera ocupado, sin lugar a dudas, un puesto de honor entre los consejeros espirituales; hubiera sido una figura de primer orden y ocupado un puesto muy alto entre los componentes del utópico "Poder espiritual"; hubiera sido, con toda seguridad, un santo de la religión de la humanidad, uno de sus sacerdotes más destacados.[3]

Pero México, a pesar de haber ofrecido buenas condiciones para la implantación del positivismo,[4] estaba muy lejos de parecerse a la república comtiana. Exceptuando el caos que, ése sí, era completo, todo tenía que ser hecho, y puesto que había que hacerlo todo al modo positivista, se tenía que comenzar por la educación. Fue la educación, tema positivista por excelencia, el campo de aplicación de la doctrina comtiana. A través de la educación vendrán los demás conceptos, el de la filosofía, el de la ciencia, del hombre, de la libertad, la política, la religión, la moral y otros más.

El concepto de filosofía que, tratándose del positivismo, engloba necesariamente los de la ciencia y del hombre, constituye ya el fundamento y la raíz de lo que consideramos como un empantanamiento de nuestro autor. Esta es prácticamente la idea supuesta por O'Gorman cuando dice que Justo Sierra, al abandonar el positivismo, salió o trascendió a la historia.[5] Por el contrario, para Horacio Barreda que buscó el máximo de pureza en su aplicación, el positivismo se convirtió en un callejón sin salida. Una filosofía concebida como la suma de las ciencias de la observación, sólo coordenadas por un principio ordenador que, por otra parte, es de la misma naturaleza que esas ciencias y que excluye expresamente otra realidad que la que es objeto de la observación sensorial, empobrece y mutila, tanto la realidad misma, como al hombre que la capta.

[2]Leopoldo Zea, *Revista de la UNAM,* vol. XXII, núm. 5, enero de 1968, p. VIII.

[3]Las aspiraciones reformadoras de Comte apuntaban en todo y por todo a la creación de una verdadera utopía: la estructuración de uno sociedad jerárquica; la moral como principio rector omnímodo a nivel gubernamental y a nivel individual; los poderes material y espiritual como una continuación parodiada de los poderes estatal y eclesiástico de la Edad Media, etc.. etc.

[4]Leopoldo Zea da a conocer las circunstancias favorables para la implantación del positivismo en México. *Cfr.,* por ejemplo, *El Positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia,* pp. 62 y sigs., 194 y sigs., entre otras.

[5]Edmundo O´Gorman, "Justo Sierra y los orígenes de la Universidad", en *Seis ensayos de temas mexicanos*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1960, p. 200

Esta es la crítica fundamental hecha al positivismo en sí, como doctrina, y es la que hacemos al pensamiento central de Horacio Barreda. Este se quejaba continua y amargamente de que no se atendiera al espíritu filosófico en las sucesivas reformas al plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria y señalaba esta falta como la causante del materialismo utilitarista tan característico de las generaciones egresadas de aquel plantel educativo. Paradójicamente, quienes han estudiado la época, señalan, casi con unanimidad, que la principal causa de ese egoísmo era precisamente la formación positivista dada a tales generaciones.[6] Es más, algunos de los mismos egresados, con una franqueza rayana en el cinismo, se ufanan de su actitud opuesta a la de los idealistas liberales jacobinos, debido a la diferente educación recibida.

Ni Horacio Barreda ni quienes como él estuvieron entusiasmados por la doctrina positivista parecen haber advertido el enorme empobrecimiento del hombre del concepto filosófico positivista. Leopoldo Zea escribió al respecto: "Se quería aplicar a lo humano un plan que había obtenido resultados en el campo físico, en el campo de la naturaleza, sin pensar que lo humano no es la naturaleza, aunque todos los hombres participen de ella".[7]

En este punto vemos radicado el concepto de libertad, campo de batalla entre positivistas y antipositivistas de toda laya. La primera de las recriminaciones al sistema positivista de enseñanza en la Preparatoria a que Horacio Barreda hace frente, es la de ser una "institución sectaria" y que, por lo tanto, atenta contra la libertad de enseñanza garantizada por la Constitución. En su defensa, Horacio, exhibiendo un admirable dominio de la doctrina comtiana, comienza por negar validez al concepto absoluto de libertad y con ello se limita a ser consecuente con la concepción del hombre implícita en la idea de la filosofía antes señalada. Si lo humano está sujeto a las leyes naturales, y no existen otras, la doctrina que, fundada en tales leyes, enseñe a sujetarse a ellas, enseñará la auténtica libertad y será, por lo mismo, la única que tenga el derecho de educar. Porque, además, el auténtico sentido de educación, de acuerdo a la etimología del término, es sacar a relucir lo oculto, sin que se pueda crear nada que fundamentalmente no estuviera ya allí, en el educando.

Por otra parte, el positivismo, doctrina eminentemente científica (la suma del saber positivo, así como la *Suma Teológica* tomista lo fue del saber metafísico y teológico, cuando éste fue el verdadero saber de la humanidad), está en posesión del secreto del hombre en cuanto a su constitución total. Es sabido que todo en el hombre es cuestión de "órganos" con sus respectivas "funciones". El positivismo que ha descubierto el maravilloso "cuadro cerebral" en el que constan las 18 funciones y los

[6]Podemos citar, entre otros, a Leopoldo Zea, *op. cit.,* pp. 12-13, 30, 126, 140, 144-145, 241, 318-319; a Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México,* en *Obras completas* en tres vols., t. I, México, UNAM, 1977, p. 138; a Luis González, en *Historia General de México,* coordinada por Daniel Cosío Villegas, México, SEP, 1975, pp. 958 y sigs. Entre los contemporáneos de este periodo, está Antonio Caso, en múltiples pasajes; Alfonso Reyes y José Vasconcelos, etc.

[7]Leopoldo Zea, *op. cit.,* p. 206.

órganos correspondientes, posee (nada menos) el secreto, a la manera como el pescador tiene el pez en su red de la que no se le podrá escapar; ahí está nada menos que "el centro esencial de toda la existencia humana", en palabras del mismo Comte.[8] En conformidad con estas ideas, Horacio Barreda escribió que la libertad absoluta no existe porque "tal libertad no existe en la naturaleza".[9] De esto dimanará, como una conclusión lógica, el optimismo barrediano. De aquí surgen también sus luchas y sus iras contra todos los que, "no sabiendo", se oponen a que el positivismo eduque a la juventud. Desde la perspectiva de Barreda, los pobres jacobinos, así como los clericales (quienes, para luchar por la libertad, se unen a los jacobinos), dan la impresión del niño que se obstina en no tomar la única medicina que lo puede sanar.

En cuanto al concepto de moral, nuestro autor, consecuente con los principios asentados, se extrañaba de que se acusara al sistema positivista de impartir una educación propiciadora de la inmoralidad en los educandos.[10] Ya en lo concerniente a la libertad, pero sobre todo a propósito de la moral, los dos bandos opositores argumentaban, más desde sus respectivos intereses de grupo que a partir de los principios. Alguien dijo por ahí que el positivismo no había sido vencido en su tiempo por no habérsele combatido en su propio terreno, el de los principios.

Para Horacio Barreda la moral está en estrecha relación con la instrucción. La formación moral tenía que comenzar desde la más tierna infancia, en el seno del hogar. Instruir era en gran parte moralizar, a condición de que se cumplieran las condiciones establecidas por la teoría positivista; a saber, que la instrucción fuera científica, jerárquica y enciclopédica. Esto y sólo esto establecería el orden al interior de cada individuo (tanto entre sus ideas, como entre éstas y sus sentimientos y sus actos) y al interior de la sociedad, la cual, al componerse de individuos ordenados, sería una sociedad ordenada, es decir, moral porque los intereses individuales se armonizarían automáticamente con los intereses de la comunidad. El complemento de la instrucción en relación a la formación moral del individuo estaba en propiciar, mediante el ejercicio, el desarrollo de los órganos del altruismo y en contribuir a que los órganos del egoísmo se atrofiaran lo suficiente como para no estorbar la acción en favor de los demás.[11]

La moral para Barreda sigue siendo algo así como la programación que se haría de un robot o, a lo sumo, como el amaestramiento de un animal. Sólo sería cuestión de programar a cada individuo para que luego fuera capaz de actuar en armonía con los intereses de los demás.

[8]Augusto Comte, *Sistema de política positivista,* citado por Francisco Larroyo, *Historia comparada de la educación en México,* México, Ed. Porrúa, Col. "Sepan cuántos...", núm. 333, p. 97.

[9]"Estudio sobre el feminismo", en *Revista Positivista,* t. IX, pp. 52-53.

[10]Entre otras cosas se decía que la enseñanza de la Preparatoria propiciaba el suicido, por haberse dado dos o tres casos.

[11]Sólo se trataba de reducir la acción de los órganos de las funciones egoístas, no de aniquilar su fuerza por ser ésta necesaria para otras actividades también sociales.

Vistas las cosas desde esta perspectiva, creemos avizorar la explicación de por qué las discusiones y las luchas en torno a la libertad y la moral entre positivistas y no positivistas, aparecen como un diálogo de sordos: La enseñanza positivista es inmoral, decían los unos; es moral y la única moralizante, decían los otros, es más, los inmorales son los metafísicos y los clericales. Y cada quien tenía en su mente el concepto de moral que a su grupo le convenía tener. ¡Los positivistas son inmorales porque destierran a Dios de sus enseñanzas y Dios es el fundamento de la moral! Dios no es el fundamento necesario de la moral, contraatacan los positivistas; los verdaderamente inmorales son los metafísicos y los católicos porque con su concepto de libertad y sus dogmas indemostrables, su salvación individual y en otro mundo, siembran el desorden y la anarquía e incapacitan para la acción en este mundo que es el único en que se puede salvar lo que sea salvable.

A pesar de las airadas protestas de los positivistas ortodoxos, los autores de ese tiempo, en su mayoría, sostienen que el descreimiento, el egoísmo materialista y cínico, la indiferencia ante la máxima necesidad de las mayorías, la ostentación descarada del lujo y otras características similares de la moral propia del porfiriato, se debieron en su mayor parte a la doctrina positivista en que esas generaciones fueron formadas, por el agnosticismo en relación a lo que rebasa el mundo de la observación y del sentido, por las limitaciones que impone al ser humano.

Se podría argüir que los positivistas ortodoxos, prácticamente en su totalidad, dieron muestras de un grado admirable de moralidad,[12] siendo la mayor demostración de esto la pobreza (aunque relativa porque, comparada con la pobreza de los trabajadores manuales, obreros fabriles, mineros y campesinos, eran verdaderamente ricos) de todos ellos. Con ello tendríamos desmentida la tesis de haber sido el positivismo la causa, de una u otra manera, de la supuesta inmoralidad de las generaciones egresadas de la Escuela Nacional Preparatoria.

Dejando a un lado a los demás positivistas, incluso a los demás ortodoxos (porque de los no ortodoxos, tipificados por los "científicos", nos consta que, salvo apenas dos excepciones, se distinguieron por su falta de escrúpulos) y ciñéndonos a Horacio Barreda, aun contando con que la simpatía nacida del contacto establecido por esta investigación nos inclina a ver las cosas de manera que se le favorezca, no podemos menos que afirmar que encontramos en él celos y envidias: Cuando tan duramente critica a los "sultanes" fundadores de la Universidad, se queja de que éstos hayan dispuesto de medios económicos suficientes hasta para derrochar, mientras que su padre no dispuso ni siquiera de lo más necesario cuando reformó la educación pública;[13] sobre todo cuando supone mala fe; aparte de la manifiesta injusticia

[12]Samuel Ramos, por ejemplo, encomia la bondad y la moralidad de José Torres. *Cfr*. "José Torres, el primero y último positivista", en *Obras completas,* t. I, pp. 247 y sigs. Nos consta, en efecto, que ninguno de ellos se enriqueció; lo contrario de lo ocurrido con la mayoría de los "científicos".

[13]*Cfr*. *Apuntes para la historia. Diálogo entre el buen sentido común y un entusiasta demócrata,* en *Revista*

de tal recriminación, deja ver celos y envidias mal encubiertos, como lo muestra el siguiente texto:

> Yo quisiera que se pudiera decir de mí como decirse pudo del héroe Rostand: ¡bah! ¡Qué importa que no haya sido un arribista! ¡Qué importa que no haya medrado si siempre se le vio batirse a favor de la verdad! ¡No le tengáis lástima, no, pues vivió sin compromisos ni pactos, su pensamiento fue libre como lo fueron sus actos... Fue como un predicador en el desierto, no tuvo éxito..., pero, ¡cuánto más bello es batirse, cuando no se persigue el provecho personal! ¡Así, me bato a favor de la verdad... me bato aun cuando me despojéis del laurel y hasta del pan... Nada me importa, si al fin la verdad triunfa y me dejáis la conciencia como un armiño.[14]

Como este texto lo demuestra claramente, en Horacio Barreda tenemos un discípulo fiel de Comte hasta en su manera de mostrarse resentido e injustamente tratado; lo sigue no sólo en la teoría y en la doctrina, sino hasta en el resentimiento. ¡Cómo recuerda a Comte que tan amargamente se quejaba de las injusticias sufridas por él en la Escuela Politécnica de París! Por cierto que, refiriéndose a su maestro, dice Horacio que su vida fue: "pura..., una urna de cristal cuyas diáfanas paredes sólo dejan ver ejemplos que son dignos de imitar...".[15] Y los imitó hasta en detalles como los que acabamos de mencionar. Quienes conocemos un poco la vida de Comte y la vemos con otros ojos, diríamos que, tanto en el patriarca del positivismo como en su discípulo, hay no poco de despecho, de resentimiento, de amargura, y que el positivismo, como sistema de instrucción pública, no podía menos que empequeñecer las almas, como parece haber empequeñecido, a pesar de todo, la del hijo de don Gabino Barreda. Este último nos parece más digno en sus derrotas[16] que su hijo.

Este empequeñecimiento se ve reforzado en su explicación por una gran ausencia en todo el pensamiento de Barreda hijo que no dudamos en calificar de verdaderamente fundamental, sobre todo lo que a la educación se refiere: en ello, nos parece, se muestra mucho más papista que el papa. Nos referimos al arte.

Comte, en su *Sistema de política positivista,* se ocupó expresamente del arte, su naturaleza, su función y su clasificación y no dudó en afirmar que "su campo es tan extenso como el de la ciencia".[17] Gabino Barreda, en esto más fiel a Comte que su

Positiva, t. XI, p. 525.

[14]*Apuntes..., Ibidem,* pp. 617-618.

[15]"Apreciación de la obra de Augusto Comte", en *Revista Positiva,* t. VIII, p. 621.

[16]Nos referimos a su remoción del cargo de director de la Escuela Nacional Preparatoria. Sobre las repercusiones de las enseñanzas positivistas en la moral de los educandos. *Cfr.* Alfonso Reyes, *Pasado inmediato,* México, FCE, 1983, p. 193, entre varios autores.

[17]Augusto Comte, *Sistema de política positiva,* t. I, Discurso preliminar.

hijo después, incluyó el arte en sus especulaciones pedagógicas. No se olvidó del arte ni en la Ley Orgánica del 2 de diciembre de 1867, ni en el Reglamento correspondiente, donde figuran las asignaturas de "literatura, poética, elocuencia y declamación" y la de "dibujo de figuras, de paisaje, lineal y de ornato".[18] Y no contento con incluirlo simplemente entre las materias, le da un lugar en sus especulaciones destacando precisamente su función humanizadora y hasta llega a referirse al contrapeso que hace al aspecto científico.[19]

Horacio Barreda, en cambio, tan enfocado estaba en lo "científico" que se olvidó de lo estético. En efecto, este aspecto brilla por su ausencia en todas las disquisiciones que hace en relación a la educación; por el contrario, con frecuencia critica la formación "literaria" a que, según él, aspiraban los clericales y los liberales jacobinos, esa formación literaria y metafísica que conducía a la vanidad y a la pedantería.

Este detalle de la ausencia del arte, unido al otro positivo de su convencimiento de que la moral era sólo cuestión de órganos suficientemente desarrollados, nos dan el secreto de esa aridez de corazón, de esa ausencia de simpatía que encontramos en el pensamiento de Horacio Barreda.

Aparte de este empobrecimiento de lo humano que consideramos como el vicio capital de fondo de todo el filosofar de Horacio Barreda, hay otro aspecto que en nuestra opinión vacía en gran parte sus consideraciones, en especial las que tienen por objeto la educación. El entusiasmo por la ciencia lo llevó (no sólo a él, pero de él nos estamos ocupando) a ser poco científico en la aceptación de las bases de que parte.

El famoso "Cuadro cerebral" que toma de Comte (éste, a su vez, lo había tomado de Gall, como lo afirma Gabino Barreda que también lo aceptaba como el punto de partida en su fundamentación de la moral),[20] de haber sido enfocado de una manera científica, no podía ser aceptado sino, a lo sumo, como una hipótesis que precisaría de ser confirmada y de ninguna manera como una conclusión científica definitivamente válida. Aquí tenemos una contradicción palmaria de nuestro autor: mientras rechaza con tanta decisión los dogmas, él toma dogmáticamente la base para su filosofar. De aquí proviene que sus argumentaciones carecieran de valor, si la base que las sustenta es tan endeble: de aquí también que todo quede vaciado y que la misma "Ley" de que toda función tiene un órgano y la relativa al perfeccionamiento de éstos por el ejercicio, leyes que él invoca con tanta seriedad, no sean válidas en la aplicación que hace. Esto quiere decir que su razonar, teniendo la omnímoda pretensión de ser científico, no lo es más que en la forma, pero no en el fondo. Así tenemos venidos abajo su filosofar en lo que de más fundamental tenía y su pedagogía, y sólo se salvan algunos aspectos.

[18]Tanto la *Ley* como el *reglamento,* están en Edmundo Escobar, Gabino Barreda, *La educación positivista en México,* pp. 41 y sigs.

[19]*Cfr*: "La Instrucción Pública", en Edmundo Escobar, *op. cit.,* pp. 195-196.

[20]*Cfr*: Gabino Barreda, "La educación moral", en Edmundo Escobar, *op. cit.,* pp. 5 y sigs.

Llama especialmente la atención en Horacio Barreda el ardor con que defiende la pureza de la doctrina comtiana, tanto, que si a alguno de los positivistas mexicanos se les puede calificar de fanático, es a él. Y es que, para él, mucho más que para don Gabino, la "Religión de la Humanidad" formaba parte esencial de la doctrina, de tal manera que suprimir la religión era lo mismo que deshacer el sistema y, por lo tanto, privarlo de toda su eficacia, y la eficacia era una de la finalidades y preocupaciones del positivismo.

Hagamos de la religión, tal y como Horacio Barreda la concebía, el objeto de una breve consideración. Por principio de cuentas, pretendiendo partir del sentido etimológico del término "Religión", atribuye a la palabra latina *religare* la significación de unir, reunir. El diccionario latino da como significado el de atar, amarrar, sujetar, religar o volver a atar,[21] viniendo luego a significar las relaciones de dependencia del hombre respecto de lo sagrado. Para Horacio el significado real sería unir o reunir unas ideas con otras al interior de un individuo, las ideas con los sentimientos y los actos del mismo individuo y un individuo a otro y otros en la sociedad; así concebida la religión tiene las mismas funciones que la filosofía y la moral, añadiendo tan sólo la unión con los hombres del pasado y del porvenir con una connotación de amor y veneración.[22]

Por otra parte, Barreda, y antes que él Comte, para nada mencionan la otra procedencia etimológica del término religión, como es la de *relegere,* volver a leer y que designa la exactitud escrupulosa, el respeto piadoso, el cuidado con que se atiende a los preceptos del culto.[23]

Así, desde el principio advertimos un cierto amaño del término para hacerlos significar lo que se quiere que signifique. Por lo demás, prescindiendo del sentido etimológico y yendo al contenido o significado real, nunca antes "religión" había significado (en su sentido fundamental) "unión" o "concordancia"; tenemos, pues, una invención positivista. Es verdad que la cuestión de las etimologías no tiene mucha importancia para juzgar la religión positivista en sí, pero nos revela que el origen que nuestros héroes quieren darle a su religión es un tanto espúreo y no revela sino el espíritu eminentemente conservador de sus sostenedores.

Sin embargo, necesario es admitir y reconocer que estos adoradores no se quedaron en las superficialidades de una equivocación en cuestiones etimológicas, y que, en cuanto a los hechos, fueron auténticos religiosos, es decir, auténticos "atados" o "amarrados" a su divinidad y verdaderos seguidores escrupulosos de los preceptos de un culto y no menos genuinos proselitistas de su religión.

[21]Raimundo de Miguel, *Nuevo Diccionario Latino Español y Español Latino Etimológico,* Ed. Sáenz de Juvera, Barcelona, 1920.

[22]*La Escuela Nacional Preparatoria, lo que es lo que se quería que fuera dicho plantel de enseñanza,* en *Revista Positiva,* t. VIII, p. 411.

[23]*Cfr.* Diccionario citado. Sobre el problema del sentido del término religión, *Cfr.* Mickley Nathaniel, *La Religión,* México, FCE, Breviario núm. 23, 1966, pp. 8 y sigs. Y José Caffarena y Juan M. Velasco, *Filosofía de la religión,* Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1973, pp. 36 y sigs.

Por lo que respecta a Horacio Barreda, en él encontramos la religión y la religiosidad a tal grado que, en nuestra opinión, es eso lo que viene a dar el acento de apasionamiento, tanto a su defensa del sistema positivista de enseñanza de la Escuela Nacional Preparatoria, como a los argumentos con que combate la fundación de la Universidad Nacional de México y luego la dictadura de Porfirio Díaz. Antonio Caso, haciéndose eco de Thomas H. Huxley que caracterizara al positivismo de Comte como "un catolicismo sin cristianismo", aduce en apoyo de esa caracterización la omnímoda jerarquización típica de tal doctrina y, refiriéndose a Comte, hace suyas las palabras de G. Papini que lo considera como:

> Una naturaleza mental gemela de las grandes almas pontificales que ocuparon el solio supremo de Europa en la Edad Media. Naturaleza intransigente y dogmática que, como todos sus congéneres..., fue capaz de sumisión a dogmatismos previamente consagrados; pero, en cambio, se propuso imponer su verdad a sus semejantes con todo el ahínco fervoroso que en análogos propósitos pusieron los ilustres sectarios de la Reforma o los sostenedores igualmente acérrimos del papismo: un Juan Calvino o un Ignacio de Loyola.[24]

Esta caracterización de Comte nos parece que encaja a maravilla en Horacio Barreda cuyo convencimiento de la verdad del positivismo lo somete a todos sus dogmas en fervor de verdadero prosélito y hasta de apóstol. Y nos atrevemos a decir que a la religiosidad con que aceptó el positivismo se deben, tanto sus virtudes como sus defectos: su celo (y sus celos) polla educación pública en el país, su rechazo del porfirismo, su adhesión a la Revolución de 1910, el furor con que acomete contra los fundadores de la Universidad, su ciego optimismo sobre el triunfo de las doctrinas que defendía (esto en 1910, cuando el positivismo agonizaba en México, bajo los embates de El Ateneo de la Juventud), la amargura y el resentimiento que, como pudimos ver, se le escapan de vez en cuando, etc., etc.

Y es en la religión donde, al igual que Comte, cae en dos o tres inconsecuencias prácticas, como son, por ejemplo, presentar como objeto de adoración religiosa una divinidad que tanto tiene de los fetiches que ellos mismos trataban de derribar, es decir, la inclusión de una entidad metafísica en su teoría eminentemente antimetafísica; su actitud intransigente y dogmática, al mismo tiempo que condenan los fanatismos por las creencias en lo indemostrable: el mismo hecho de presentar como demostrable y demostrada la existencia de esa divinidad. En efecto, según él, la existencia *real* del "Gran Ser" es una verdad, producto de la observación. Veamos cuál es su razonamiento para "demostrar" la existencia de esa divinidad:

[24]Antonio Caso, *Filósofos y doctrinas morales,* en *Obras completas,* México, UNAM, 1973, t. 2, p. 95.

> Como el más preciado resultado filosófico del orden natural, y que el conjunto de ciencias naturales nos da a conocer, la filosofía positiva llega a la conclusión de que, científicamente apreciado, el mundo no se halla regido por el capricho ni el azar, sino que, por el contrario, leyes fijas e invariables lo gobiernan en sus diversas manifestaciones... De esta gran inducción resulta no sólo la convicción de que existe fuera de nosotros un orden legal de cosas que regula nuestros destinos, un poder superior que nos domina... sino también la existencia real, innegable, de una providencia efectiva que ha venido ejerciendo sobre nuestros destinos una acción continuada, incesante, palpable desde que apareció la vida sobre la tierra. Esta providencia no es otra cosa que la Humanidad.[25]

Este pasaje, con la variación de algunas palabras, podría ser suscrito por el más recalcitrante de los escolásticos para concluir la existencia de Dios allí donde Horacio concluye la existencia *real* de la Humanidad como objeto de la adoración de la religión positivista. Semejante argumentador no parece ser el mismo que, páginas de por medio, dirá que el positivismo "se abstiene de especular en filosofía sobre cualquier hecho suprasensible por los procedimientos de prueba que son propios del método científico y que escapa a la comprobación experimental".[26]

Muy a su pesar, por la pluma de nuestro autor habla la religiosidad milenaria de las razas cuya sangre se mezclan en él. Así nos explicamos la intensidad del verdadero fanatismo con que ataca la fundación de la Universidad y la manifiesta injusticia con que arremete contra sus fundadores. Porque la religión, a pesar de los lazos tan estrechos que tiene con la moral (en el caso de la positivista de Horacio Barreda vimos que se identificaban prácticamente ciencia, filosofía, moral y religión), no siempre es moral en sus manifestaciones prácticas, y cuando llega al nivel del fanatismo nunca es moral, como lo demuestra la historia: la Inquisición, para no ir más lejos.

La religión, o la religiosidad, no sólo llevó a nuestro autor a incongruencias lógicas y prácticas, también lo hizo caer en lo grotesco. No de otra manera creemos poder calificar las múltiples parodias que, como buen discípulo y prosélito de Comte, hace de la religión católica. Para no ser menos que su maestro, traslada de la religión católica a la suya todo lo que puede y aun algo más. En muchas ocasiones cita pasajes de la Biblia encajándolos en un contexto positivista. Habla del "Cielo de la gloria positiva", del Adán de la Biblia y del Adán de la era moderna.[27] "Hosana a la Humanidad en las alturas y paz en la tierra a los obreros de buena voluntad".[28]

[25] *La Escuela Nacional Preparatoria...,* en *Revista Positiva,* t. VIII, pp. 415-416.
[26] *Ibidem,* pp. 425-426.
[27] "Discurso oficial en la XV Feria ganadora de Coyoacán", en *Revista Positiva,* t. IX, p. 26.
[28] *Ibidem,* p. 22.

Los hombres superiores, "triunfando subjetivamente de la muerte [realizan] el milagro positivo de tener vida eterna en la mente de los vivos". La glorificación positiva es "el único paraíso"; el "infierno del olvido". "Cuando os miréis reunidos en mi nombre, yo me hallaré entre vosotros", dice supuestamente Augusto Comte a sus discípulos. Comte no esperó el séptimo día para descansar.

Anunció que había llegado "la plenitud de los tiempos y proclamó el reinado de la Humanidad". Los positivistas anuncian al dios desconocido, como San Pablo a los atenienses. Comte es el fundador del nuevo evangelio. "El que a vosotros oye a mí me oye...".[29] Comte es el "ansiado mesías..."; tuvo sus precursores, su Juan el Bautista...; sobre la ciudad de Montpellier se posó la estrella que anunciaba su nacimiento...; Laffitte fue el discípulo amado, el Juan Evangelista... El colmo de este catolicismo de fondo vestido grotescamente de ropajes positivistas que lo único que hacen es elevar a su mayor grado la ridiculez, lo tenemos en la siguiente chusca parodia de la profesión de fe católica adaptada para ser profesión de fe positivista:

> Creo en nuestra augusta madre la Humanidad que ama, obra y piensa para nuestro bien; creo en su constante providencia que sin ser omnipotente no ha cesado de mejorar el mundo en provecho nuestro. Creo en la filosofía positiva, su legítima hija, señora y redentora nuestra, que fúe concebida por obra de la observación y la experiencia y nació de la fecunda inducción; padeció bajo el poder de la metafísica; fue perseguida, oprimida y menospreciada por el régimen universitario; descendió a los infiernos de la anarquía mental y de la duda, y en el pasado siglo se levantó gloriosa de entre las ontologías; subió a las escuelas positivistas, y se halla sentada a la diestra del saber demostrable, el único poderoso. Desde allí está juzgando a los vivos y a los muertos. Creo en el espíritu científico, en la unificación de criterios, en la ciencia educadora, en la comunión de ideas y sentimientos. Creo en el altruismo humano, en la glorificación de los dignos servidores del orden y del progreso, en la inmortalidad subjetiva. Creo en el dogma demostrado y en su verdad perdurable. Amén.[30]

Ante la transcripción de este "Credo" en que se resumen, no sólo la doctrina positivista, sino también la actitud religiosa de Horacio en toda su virulencia, salen sobrando testimonios y pruebas de que en él tenemos a Augusto Comte revivido. ¿Sería exagerado creer que este credo revela además, en apretada síntesis, no sólo que

[29] "Oración en honor de Augusto Comte", en *Revista Positiva,* t. VIII, p. 593.

[30] *Apuntes para la historia. Diálogo entre el sentido común y uno de* sus *discípulos,* en *Revista Positiva,* t. XI, "Conclusión". Agustín Aragón la transcribe como una demostración del ingenio y la fe positivistas de Horacio Barreda. *In Memoriam,* p. 165.

Barreda hijo perdió el tren de la historia, sino también por qué lo perdió? Tratándose todavía de la religión, no podemos menos que advertir que, en cuanto a la religión cristiana y concretamente la católica, parece haberse cuidado más de la exactitud de algunas de sus fórmulas, como lo es la profesión de fe católica convertida, hasta en sus menores detalles, en profesión de fe positiva, que del contenido.

Ya José Fuentes Mares criticaba a Gabino Barreda de haber sido injusto al considerar a la Iglesia católica de México como "la piedra angular del edificio de la conquista", fijándose exclusivamente en la Iglesia institución, sin tener para nada en cuenta su cuerpo doctrinal.[31] En cuanto a Horacio Barreda, hay que decir que no sólo cae en la misma apreciación en cuanto que se fija exclusivamente en la Iglesia institución concreta con que él se encontró y que, en cuanto formada por hombres concretos, pertenecientes a un grupo que por siglos había detentado el poder espiritual y material y que para ello y en ello se había envilecido y corrompido; también él se olvidó de la doctrina que esos hombres habían traicionado.[32] En su prisa por presentar al positivismo como la única filosofía válida, descuidó la doctrina cristiana para fijarse en la institución. Sin duda esto facilitaba su labor, pero le quitaba rigor.

Por otra parte, encontramos algunas confusiones que nos llevan a creer que no había comprendido suficientemente la doctrina. En primer lugar, se fija mucho más en San Pablo que en el propio Cristo. Del primero encontramos por lo menos seis alusiones directas, mientras que de Cristo sólo hay dos. Este detalle tiene íntima relación con el que venimos de mencionar: el cristianismo de San Pablo es el cristianismo hecho institución, cristalizado en dogmas, leyes y prescripciones; el cristianismo de Cristo, o si se quiere evitar la redundancia, el cristianismo del Evangelio es todo él espíritu para el cual las leyes pueden incluso salir sobrando, como lo demuestran pasajes tales como el de las espigas arrancadas en sábado (el sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado), o el de la mujer pecadora perdonada (se le perdona mucho porque ha amado mucho), o, todavía más, el de la mujer adúltera (el que esté sin pecado tire la primera piedra).[33] Horacio Barreda descuida este cristianismo para fijarse exclusivamente en el de San Pablo quien, al mismo tiempo que prescribía el amor al prójimo, mandaba a los cristianos que se apartaran de los gentiles y de los que no cumplían los preceptos: "con esos ni comer".[34]

En segundo lugar, Barreda hace una confusión entre el dios del deísmo y el Dios del cristianismo: presenta un dios ordenador del mundo y sujeto él mismo a las leyes que rigen este mundo.[35] El Dios cristiano, ni es sólo ordenador del mundo, sino crea-

[31]José Fuentes Mares, "Introducción y Prólogo" a *Estudios* de Gabino Barreda, México, UNAM, 1941, p. XXXV

[32]Hay que reconocer que no se olvidó del todo de la doctrina de Cristo, pero no tiene en cuenta tal doctrina cuando presenta al positivismo como la única doctrina válida.

[33]Los tres pasajes citados del Evangelio están en *Mateo* 12, 1-8; *Lucas* 7, 36-49 y *Juan* 8, 1-11.

[34]1 *Corintios* 5, 11. La misma idea en *Romanos* 16, 17; 2 *Cor.* 6, 14 y 2 *Tesalonicenses* 3, 6.

[35]ENP, p. 250.

dor del mismo, ni está sujeto a las leyes naturales; precisamente por eso es posible el milagro.

Horacio Barreda se ocupó de política de manera expresa para condenar la dictadura de Porfirio Díaz, justificar la Revolución maderista y para apoyar a Madero para la presidencia en 1911. Al hablar de la educación y ocuparse del "Poder espiritual", defendió que, aunque de suyo este poder espiritual debería ser independiente del poder estatal, atendiendo a la situación, concreta de México, y sólo mientras ese poder se formara en el país, debía estar en manos del Estado porque sólo así quedaba asegurada la laicidad sin la cual no era posible una educación científica.

En cuanto a la dictadura de Díaz, nuestro autor utiliza criterios fundamentalmente morales para condenarla, preponderando la idea del orden. Un rasgo de originalidad suyo es la condena de la dictadura y la justificación de la Revolución. Pero, si bien nos fijamos, las razones aducidas para justificar la Revolución, son, paradójicamente, conservadoras, es decir, positivistas: como el gobierno de Díaz propició el desorden, la Revolución será buena en la medida en que, según se supone, restablecerá el orden. La dictadura fue un paréntesis de desorden entre la República Restaurada y la Revolución.[36]

Barreda fue sensible, como pocos de su tiempo y de su clase social, a la situación social de las clases marginadas; sin embargo, y a pesar de haber defendido la Revolución encabezada por Madero diciendo que era una verdadera "revolución social" y no una revuelta como la de Tuxtepec, para nada aparece como principio justificador un cambio fundamental en la situación de injusticia en que vivían los trabajadores; lo único que él espera de esta Revolución es que termine con el desorden creado por la dictadura, que se vuelva a hacer el orden; ¿qué orden?, el de las jerarquías sociales, sólo que moralizado; y eso significa ordenado según las mismas jerarquías. Por revolución social entiende él el derrocamiento de la dictadura corrupta con el verdadero apoyo del pueblo y que en la constitución del gobierno no se tengan miras personalistas, nada más. Para él la propiedad privada y el gobierno (un gobierno que defienda y proteja la propiedad privada) son elementos esenciales de la sociedad, al igual que la familia. Se trata, por lo tanto, de una revolución conservadora. Lo único que se busca es moralizar el capital, como alguien dijera de Comte. A pesar de defender una revolución, no se sale sino circunstancialmente de la ortodoxia comtiana; en lo fundamental sigue estando dentro de ella. Es más, su misma salida de la ortodoxia es una expresión de ortodoxia.

Y llegados a este punto se nos plantea de nuevo la cuestión: si como Leopoldo Zea sostiene, el positivismo fue el instrumento teórico de la burguesía mexicana

[36]Antonio Caso comparó el periodo positivista con la Edad Media y al positivismo lo calificó de "Escolástica científica". *Problemas filosóficos,* en *Obras completas,* t. 2, p. 71. Elí de Gortari retoma la idea y califica de "Edad Media" la reforma a que aspiraban los positivistas ortodoxos. *La ciencia en la Historia de México,* México, Ed. Grijalbo, 1980, p. 307.

para conquistar y luego mantener el poder; y si para esto el positivismo comenzó siendo comtiano, pero luego, adaptándose a las nuevas circunstancias para cumplir la función apuntada, adoptó la forma spenceriana y luego la darwiniana, ¿cómo explicarnos el positivismo que permaneció en su forma originaria, es decir, la comtiana en toda su pureza?, ¿es que, habiendo comenzado siendo la ideología de la clase media dejó luego de serlo, viniendo a ser sustituido en su función ideológica por el spencerismo? Pero entonces, ¿qué función comenzó a desempeñar cuando dejó, si es que dejó, de ser el instrumento ideológico de la burguesía?

Sin que el problema haya sido planteado, que nos conste, hay algunos elementos para intentar una solución. Se ha dicho que una fracción de la burguesía, no habiendo podido obtener el poder (el poder político y, sobre todo el económico), encaminó su descontento y su lucha por el mismo poder hacia el positivismo ortodoxo. Pero, nos preguntamos, ¿por qué esta parte de la burguesía no consiguió el poder? Se contestará que por no haberse adaptado a las circunstancias. Tenemos el dato concreto de que, entre quienes no consiguieron el poder están los comtianos, sí, pero también algunos spencerianos entre los cuales se cuentan Justo Sierra y Francisco Bulnes. Los sostenedores de la tesis apuntada podrían argüir diciendo que Justo Sierra sí llegó al poder a que aspiraba, un puesto en el gabinete y nada menos que como titular de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes desde donde podría manejar todo lo que tuviera que ver con la instrucción pública, la más acariciada de sus metas; y si no consiguió el poder económico, es decir, si no se enriqueció, fue sólo porque no quiso,[37] y no lo quiso porque el enriquecimiento, valiéndose de un puesto público, chocaba con su conciencia, con sus principios éticos. Su ética no habría alcanzado para hacerlo condenar las atrocidades de la dictadura, pero sí para hacerlo rechazar una oportunidad de enriquecimiento. Y, nos preguntamos, ¿no sería éste el caso de los positivistas ortodoxos, quienes sólo habrían rechazado algo más de lo que rechazaron algunos positivistas spencerianos colaboradores del régimen?

Horacio Barreda, según pudimos apreciar, aun perteneciendo a la burguesía cuyos intereses materiales determinaron la adaptación sucesiva de la ideología que le servía de instrumento justificador, pertenecía también a una familia (hijo de Gabino Barreda quien desde un principio chocó con Porfirio Díaz) y a una Iglesia (la doctri-

[37]Otra posibilidad es que habría sido don Porfirio quien habría evitado o no permitido ese enriquecimiento. No nos resistimos a transcribir un texto de Bulnes al respecto: "Nunca quiso [Porfirio Díaz] que se enriquecieran los intelectuales... Un día dijo al general Pacheco, cuando supo que éste le había dado a ganar 20 mil pesos a un intelectual: 'A esa gente es preciso tenerla siempre colgando de la tripa'. No se puede citar a un intelectual que se haya enriquecido por efecto de la política del general Díaz. Procuraba atraerse a los hombres de gran talento, porque los temía, y en consecuencia le eran antipáticos, y los colocaba en puestos secundarios o terciarios, detrás de una nulidad, para que la opinión pública no se fijara en ellos. Su sistema era dar a los intelectuales una curul militar más un sueldo de profesores y alguna otra comisión, para que vivieran regularmente, sin obtener por la fortuna su independencia". Citado por Ralph Roeder, *Hacia el México Moderno,* t. II, México, FCE**,** 1981, p. 124.

na comtiana se convirtió para él, al mismo tiempo que en una religión, en una iglesia de la que se hizo portavoz y hasta sacerdote) que tuvieron en su conducta un mayor influjo que los intereses materiales de su clase; intereses a los que, por otra parte, no renunció del todo. Siguió sirviendo y sirviéndose de los intereses de su clase, pero reaccionó en contra de algunas manifestaciones del poder de esa clase.

Por otra parte, el mismo Horacio Barreda ocupó algunos puestos, aunque modestos, en el fugaz régimen de Francisco I. Madero: fue jefe de sección de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes y luego bibliotecario en la Secretaría de Relaciones Exteriores. Esto puede justificar que, de alguna manera, su repudio a la dictadura porfiriana y su positivismo ortodoxo, fueron de alguna manera determinados por su pertenencia a la fracción de la clase burguesa perdedora durante la dictadura. Además, no hay por qué suponer una sola causa o motivación.

De esta manera estaríamos en condiciones de comprender a Horacio Barreda como ser humano y como ideólogo y con ello aportar un granito de arena para un mejor conocimiento de una época de la historia de México y de una corriente tan lateral de las ideas, como luego vino a ser el positivismo comtiano.

Si ahora, a manera de epílogo, nos esforzamos por sintetizar el juicio que Horacio Barreda nos merece como pensador o filósofo, diríamos, en primer lugar, que reúne las condiciones suficientes como para ser apreciado como un verdadero filósofo y que como tal merece un lugar, si bien no de primerísima fila, en la historia de la filosofía mexicana.

El punto de partida del que arrancan sus ideas es muy discutible y de hecho fue muy discutido en su tiempo; desde la perspectiva que tres cuartos de siglo de pensamiento nos dan, es incluso insostenible; pero su filosofar mismo tiene el suficiente rigor como para ser incluido en el mundo de las ideas. Las contradicciones que creímos poder señalar (sobre todo cuando, llevado del entusiasmo enaltece hasta casi la divinización o, movido por la indignación, denigra hasta la injuria) no llegan a contrarrestar la seriedad y el rigor del pensamiento hasta hacerlo perder un puesto entre los pensadores que en su tiempo dieron aliento a las ideas en México.

Por otra parte, el objeto sobre el que versaron sus ideas fue siempre de la mayor hondura como para poderse afirmar que al pensar tocó siempre lo más fundamental del ser y del acontecer de su tiempo y, en parte, el ser y el acontecer de todos los tiempos: para hablar de la educación penetró en la misma condición humana, exponiendo con gran congruencia lo que para él eran el hombre y el quehacer humano por antonomasia, la formación de lo humano. Lo mismo sucede al incursionar por la política: su discurso descendió a las profundidades que dieron base a su pensar sobre el gobierno y sus funciones, sobre los partidos políticos, su esencia, su finalidad, sus condiciones de legitimidad, etc. Sus críticas al gobierno porfirista tienen bases sólidas, de modo que, aunque en ellas se trasluce mucho de lo circunstancial (el resentimiento y la amargura personales y de familia), no es lo preponderante, sino la solidez del razonar.

Si comparamos su figura con la de Justo Sierra, diríamos que, no pudiéndosele igualar ni en la simpatía personal, ni en la oportunidad histórica de la acción, ni en la brillantez del discurso y ni siquiera en la cantidad de los escritos, no le va ciertamente a la zaga en el rigor del discurrir y el razonar. Merece, pues, un lugar en la historia de las ideas de nuestro país, aunque no tan central como el que ya se le ha otorgado a "Don Justo", no por eso menos legítimo.

El empeño de nuestro autor por defender al máximo la ortodoxia de la doctrina comtiana podría llevar a la conclusión de que fue un mero repetidor de lo dicho, primero por Augusto Comte, y luego por Gabino Barreda. Sin embargo, creemos de justicia recalcar que, lejos de ser un repetidor, sus ideas demuestran que hizo una inteligente asimilación de las ideas comtianas y de las preocupaciones educacionales de su padre. Esta asimilación lo llevó a hacer aplicaciones originales y oportunas a los problemas concretos de la educación y, tratándose de la política, a salirse del cauce de la doctrina comtiana. Esto quiere decir que del positivismo asimiló genuinamente el espíritu, yendo mucho más allá de la mera imitación.

Lo que acabamos de señalar dice en sí mucho en favor de Horacio Barreda y de su carácter de verdadero pensador y genuino filósofo. Por otra parte, y como en una contrapartida, lo llevó a anclarse en un momento dado del pensamiento, a permanecer prisionero de unas ideas que ya no iban con el tiempo, ya no iban con la historia. Su total convencimiento de la validez de tales ideas lo llevaron a petrificar un tanto esas mismas ideas y a petrificarse con ellas, dando la espalda a la vida, al acontecer, a la historia y, con ello, a las ideas vivas que no lo son sino de la realidad que no se puede detener. Así es como creemos poder y deber decir que fue, sí, un pensador a destiempo. Esto no obstante, no creemos que sólo pueda ser llamado epígono. Lo sería, quizá si se hubiera limitado a discurrir sobre la educación como lo hizo aspirando al máximo de ortodoxia y no contentándose con menos, ni con más. Pero su filosofar sobre los asuntos políticos de su tiempo, lo llevó, en nuestro parecer, a trascender los modelos de su pensar. Su fidelidad al espíritu del positivismo le dio alas, alas de tan corto vuelo como el positivismo comtiano podía dar, pero suficientes para salirse de las huellas que tanto Comte como su padre, Don Gabino, le habían trazado y seguir su propio camino, todo lo corto y limitado que se quiera, pero al fin propio.

José María Carmorlinga Alcaraz

ANDRÉS MOLINA ENRÍQUEZ

El pensamiento de Andrés Molina Enríquez constituye una pieza fundamental en la comprensión del México de finales del siglo XIX y principios del XX, por tratar las problemáticas básicas del momento, pero su aporte se extiende más allá de ese corte histórico pues en la base de su reflexión él enfrentó y trató de dar respuesta a los ya seculares y *grandes problemas nacionales*.

Andrés Eligio de la Luz Molina Enríquez nace el 30 de noviembre de 1868[1] en el Estado de México, en el pueblo de Jilotepec. Su infancia estaría llena del contacto con la población indígena y campesina de las inmediaciones. Su padre Agapito Molina fungía como notario de la localidad, razón por la cual cobra una conciencia temprana de la problemática agraria y de las exigencias de tierra que, las leyes de Reforma no habían podido satisfacer, ni la Revolución habría sabido cumplir. Va a Toluca para realizar estudios en el *Instituto Científico y Literario* que ofrecía una formación positivista, este instituto tenía una buena tradición ganada por la calidad de quienes habían pasado por sus aulas sea como estudiantes o directivos tales como Lorenzo de Zavala, Ignacio Manuel Altamirano e Ignacio Ramírez "el nigromante". Estudió leyes y después de un largo ejercicio como funcionario de Jilotepec, Toluca, Sultepec, Tenancingo, Otumba y Tenango se recibe de abogado en 1901. Esta etapa de su vida le ayuda a consolidar la profundización del problema agrario, las fuentes jurídicas de su reglamentación, pero también de sus límites a la hora de repartirla con justicia social. Ya en la ciudad de México se incorpora como profesor de Etnología en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía en 1907. Ejerciendo también como abogado conoce a Luís Cabrera con quien entabla una amistad duradera; profundiza en los principios positivistas y se adhiere de manera crítica[2] al

[1]Arnaldo Córdova pone como fecha de nacimiento de Molina Enríquez el 2 de agosto de 1866 en el "Prólogo" a, Molina Enríquez, Andrés. *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1979; el Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, en la "Presentación" de, Molina Enríquez, Andrés. *La revolución Agraria en México*, México, INEHRM, 1976, consigna como año de su nacimiento el de 1865; Por su parte Agustín Basave Benítez en su obra *México Mestizo*, México, FCE, 1992, señala la del 30 de noviembre de 1868; seguimos en este punto a Basave porque ofrece la siguiente fuente para su dato: "Acta de nacimiento num. 329, Jilotepec, Edo. de México, registrada el 10 de diciembre de 1868." p. 43.

[2]"Su adhesión al positivismo spenceriano, muy tempranera según parece, se complementó con el estudio de Darwin y de los positivistas europeos de la época; pero ello no impidió que Molina mostrara desde el principio una gran independencia respecto a sus modelos teóricos y una gran libertad intelectual que fructificó en sus estudios de la realidad nacional." Córdova, *Ibid.*, p.22.

evolucionismo de Herbert Spencer, prefiriéndolo al positivismo de Comte o Stuart Mill. Con este armamento teórico realiza estudios científicos sobre México a los cuales llamó *Estudios de sociología mexicana*; que son a la vez desarrollos sociales etnohistóricos y filosóficos, a la sazón por no estar todavía completamente separada la sociología de la filosofía. Estos Estudios formarán posteriormente el libro *Los grandes problemas nacionales* (1906). Cuando hay revueltas políticas por la sucesión presidencial de Porfirio Díaz que deriva en el inicio de la Revolución Mexicana y teniendo en cuenta que el movimiento antiporfirista tampoco satisface en sus programas los grandes problemas nacionales, Molina Enríquez proclama el *Plan de Texcoco* en 1911, el cual en lo básico desconocía toda autoridad estatal y federal y suspendía los poderes legislativo y ejecutivo, asumiendo él estos últimos hasta que "se restablezca en el país el orden constitucional". Por lo anterior es encarcelado de 1911 a 1912, tiempo en la penitenciaría en el que conoce a Francisco Villa y a algunos líderes zapatistas con quienes tuvo oportunidad de comunicar sus ideas y aprender de ellos.[3] Ya en libertad y con su ideario agrario enriquecido, en aras de hacerlo realidad colabora en la redacción del artículo 27 y 123 de la Constitución de 1917, artículos donde se concentra la filosofía social en materia constitucional. Colabora también en los sucesivos gobiernos a través de innumerables puestos hasta llegar al gobierno de Lázaro Cárdenas. Muere en agosto de 1940 en Toluca.

Algunas de sus más importantes obras son *El evangelio de una nueva Reforma (1895), La Reforma y Juárez (1906), Los grandes problemas nacionales (1909), Clasificación de las Ciencias Fundamentales (1920) y La Revolución Agraria en México (1936)*.

Las materias de reflexión para Andrés Molina fueron muchas, que van desde el problema agrario hasta la clasificación de las ciencias, desde las posibilidades de la democracia para México hasta la etnología de los grupos sociales mexicanos, de la autonomía agrícola hasta la ponderación del mestizaje como elemento de la unidad nacional. Cual fuera su tema Andrés Molina lo eleva a la conciencia y la reflexión siempre con tres característica que atraviesan toda su obra; la primera, consiste en arrancar de la realidad y la propia circunstancia los problemas que nos afectan y es necesario enfrentar; la segunda, consiste en siempre darle un fundamento y un tratamiento científico; y la tercera es tratar de llevar a la práctica las posibles respuestas y soluciones, ya que sólo la realidad práctica puede modificar nuestras apreciaciones.

[3] "…fuimos por fin aprehendidos –señala Molina- y enviados a la Penitenciaría, donde estuvimos un año y donde por nuestro contacto con los muchos revolucionarios que eran entonces aprehendidos, como los Grales. Carrera Torres, Andreu Almazán, Banderas, Barrios, Navarro, Villa, etc. Y con los entonces Coroneles Castillo Tapia, Berthani, Zamora, y otros muchos cuyo número pasa de cien, pudimos hacer una propaganda eficacísima, porque casi todos manifestaban el propósito firme de emprender las reformas agrarias, inmediatamente después de que recobraran su libertad." Molina Enríquez, Andrés. *La Revolución Agraria en México*, México, INEHRM, 1985, p. 449.

Para la primera característica podemos señalar que Molina siempre partió de la realidad, no de libros que hablan sobre ella; lo cual subraya Luís Cabrera cuando sostiene, refiriéndose a *Los grandes problemas nacionales,* que: "…casi no trae citas de autores franceses, ingleses, o alemanes, para fundar sus tesis, simplemente la observación de los hechos tal como ocurren en nuestro país;"[4] .

Para la segunda característica Molina considera el positivismo como la verdadera filosofía que puede ofrecer los fundamentos científicos para el conocimiento de los problemas sociales, pues esta filosofía sienta la base positiva de lo experimental en lo que pueda tener plena comprobación. Dice Molina"…la filosofía reducida a su papel de ciencia especial de las generalizaciones que las ciencias propiamente dichas permiten hacer, no es una ciencia general que comprende a todas las ciencias, sino una ciencia más como ellas mismas." [5] Por tanto es importante subrayar que en esta época, todo lo que se consideraba sociológico era también, a la vez, una investigación filosófica; y no sólo para Molina Enríquez.[6]

---

[4]Cabrera, Luís. "La reconstitución de los ejidos de los pueblos como medio de suprimir la esclavitud del jornalero mexicano" Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados el 3 de diciembre de 1912, y publicado en Silva Herzog, Jesús (director) *Colección de folletos para la historia de la Revolución Mexicana*, México, Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas, T. II, 1961, p. 284. Expresa Cabrera: "El libro de Molina Enríquez es sumamente pesado, según dicen los que no sienten por la cuestión agraria ese entusiasmo, ese amor que sentimos algunos; pero además, tiene, para ser leído, el inconveniente de que casi no trae citas de autores franceses, ingleses, o alemanes, para fundar sus tesis, simplemente la observación de los hechos tal y como ocurren en nuestro país; y naturalmente, como para muchos pseudosociólogos no es creíble que tengamos ni filósofos, ni sociólogos, ni hombres que estudien éstas materias en nuestro país, y como no vienen traducidos del francés o del inglés algunos de sus párrafos, los consideramos poco dignos de atención. Este libro, sin embargo contribuyó en gran medida al esclarecimiento de muchas de nuestras cuestiones económicas; no diré que contenga (…) todas las verdades que una pitonisa pudiera revelar; pero sí que desde que se publicó, viene contribuyendo al esclarecimiento de las materias agrarias."

[5]Molina Enríquez, Andrés. *Clasificación de las Ciencias Fundamentales*, México, INAH, 1990, (Reproducción facsímil de la segunda edición de 1935), p. 12. Más adelante en la página 17, señala Molina: "La escuela filosófica positivista (así se llamó la fundada y presidida por Comte), prestó incalculables servicios a las ciencias, porque las *despojó de los falsos elementos consistentes en las complicadas argumentaciones sin suficiente base objetiva, y en los juegos pueriles de palabrería convencional, hueca, estéril, con que pretendían dilatar sus alcances al mundo superior de lo ultra-sensible, reduciéndolos, por tanto a su campo propio, a su verdadera función*". Las cursivas son mías.

[6]Debemos recordar que a finales del siglo XIX en Europa, las ciencias sociales, gracias al positivismo, se separan de la filosofía; lo que anteriormente era campo de estudio de la filosofía social, pasaba con ese tránsito del positivismo, a adquirir autonomía constituyéndose la Sociología como ciencia particular. En México tal distinción, en ciertos campos, todavía no es tan formal haciendo que los estudios que hoy llamamos sociológicos, a finales del siglo XIX y principios del XX no fueran tan rigurosos y se tuvieran también por filosóficos; con mayor razón cuando el positivismo se consideraba principalmente una filosofía, bien que científica. *Vid.* Mardones, J.M. y Ursua, N. *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*, México, Fontamara, 1994, pp. 20 y ss.

La tercer característica es la consecuencia inevitable de una concepción intelectual que otorga a los productos de la inteligencia una función social irrenunciable, la de considerar la condición de humanista y pensador, de científico social y filósofo obligada a servir al mejoramiento de la patria. Así lo hace cuando influye en el pensamiento revolucionario de 1910 o cuando redacta el primer borrador del artículo 27 o cuando colabora en el artículo 123; consideró necesario, hacer lo posible para influir con sus ideas en la realidad nacional.[7]

En este último aspecto, la obra de *Los grandes problemas nacionales* de Molina Enríquez, de acuerdo con Arnaldo Córdova, constituyó el libro de cabecera de los revolucionarios como el referente obligado, haciendo de su autor el ideólogo de la revolución.[8]

Para Andrés Molina Enríquez los grandes problemas nacionales son: el problema de la propiedad de la tierra, el del crédito territorial, el de la irrigación, el problema de la población y el problema político; para analizar estos grandes problemas nacionales, su libro homónimo al tema, está dividido en dos partes en la primera ofrece el marco de comprensión, así como los aspectos históricos, etnológicos sociológicos, filosóficos[9] y políticos –pasando por las Leyes de Reforma y el porfiriato- como antecedentes indeclinables, que son las causas de los grandes problemas nacionales, lo que ocupa la segunda parte del libro. En lo que sigue desarrollaré esta problemática que es la columna vertebral del pensamiento de Andrés Molina Enríquez.

[7]Su anhelo de llevar a la realización sus ideas, le hacían comprender y prever (si tomamos en cuenta que su libro de *Los grandes problemas nacionales* se edita en 1909, pero ya tenía investigaciones con anterioridad, y que la revolución Mexicana se da al año siguiente), después de un análisis histórico profundo y riguroso que "*La reforma agraria no podrá ser pacífica* … que el estado de propiedad grande…feudalismo rural… siempre, en ningún pueblo de la tierra y en ningún estado evolutivo de la humanidad, ha desaparecido por virtud de una progresiva modificación; siempre, absolutamente siempre, ha desaparecido por *la acción violenta de una revolución sangrienta e implacable*." *Vid.* Molina, "Filosofía de mis ideas sobre Reforma Agraria" en *Los grandes problemas nacionales*, Anexos, p. 459. Las cursivas son mías.

[8]Córdova, Arnaldo. "El pensamiento social y político de Andrés Molina Enríquez" Prólogo a *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1979, p. 24. Dice Córdova: "La obra se impuso rápidamente entre los revolucionarios, sea como la obligada consulta, como decía Cabrera, sobre 'materias agrarias', sea como guía filosófica. A través de ella el pensamiento revolucionario se convirtió a la filosofía positivista, se volvió positivista, como lo habían sido los ideólogos más brillantes de la dictadura, y lo que es más importante, los revolucionarios mismos se encargaron de hacer realidad el programa político contenido en el libro, por lo menos…en todo aquello que era esencial."

[9]Molina, constantemente, después de hacer explicaciones introductorias donde funda la perspectiva científica, positiva y evolucionista de los temas que trata, o bien después de las interpretaciones históricas y hasta de las descripciones morfológicas de la población indica: "La teoría científica de la evolución permitiendo conocer la verdadera naturaleza de las sociedades humanas"; "sobre los principios filosóficos"… anteriormente descritos; o "Aparte de las consideraciones filosóficas precedentes"; "Aplicando al territorio nacional, las ideas precedentes", etc.; podemos sostener que Molina –así como Luís Cabrera y Agustín Basave- consideran y tienen también por filosóficos los estudios sociológicos y todos aquellos que tienen por base la filosofía positiva.

Los grandes problemas nacionales

Dado que para Molina hay una estrecha relación entre los seres orgánicos y el espacio y territorio que ocupan, desarrollando características diferenciadas acordes con la forma de evolución que se desprende de la interacción entre ambos factores. En ese sentido, en México, ha habido desde las primeras comunidades un desarrollo sustentado en la forma como han podido alimentarse; Molina encuentra que aquí la forma predominante consiste en una alimentación con base en el maíz. Así como "Los grandes pueblos europeos pueden ser referidos a las zonas de reproducción del trigo; los grandes pueblos asiáticos pueden ser referidos a las zonas de producción del arroz; y los grandes pueblos americanos pueden ser referidos a las zonas productoras de maíz."[10] Esta tesis de fundamento biologicista es importante porque permitirá a nuestro autor destacar la función de la tierra, en sentido agrario para la producción alimentaria y la reproducción de la vida social; la cual complementa con la perspectiva pretérita en la forma como las diversas comunidades han evolucionado de acuerdo a sus relaciones con la tierra. Así, a las primeras sociedades nómadas y luego sedentarias, corresponde una falta absoluta de toda noción de derecho territorial; progresiva y evolutivamente, sociedades que ocupan un territorio, primero no delimitado, después ya dando la idea de comunidad, corresponde una noción de ocupación territorial, pero no aún de su posesión; le siguen las sociedades que adquieren conciencia de la posesión comunal pero aún no individual, sin embargo, poco a poco transitan a ella, aquí ya estamos en la noción de posesión pero aún no de propiedad; es fácil ver a dónde va Molina con esta fundamentación, se llega a sociedades propietarias comunales e individuales en donde ya existe la noción de propiedad; de esto, fácilmente se derivó a formas más complejas de hacerse de territorio como propiedad individual las más de las veces, desligada de la posesión, es decir, no es ya necesario ocuparla y si se ocupa es para otras actividades aparte de la residencia, puede ser para la producción, explotación o el simple acaparamiento. El problema de "la gran tierra", del acaparamiento, o latifundismo, al llegar a un nivel de individualismo posesivo que, basado en derecho, excluye de sus beneficios –el de tener tierra en la cual vivir, trabajar y sostenerse de ella en lo individual, pero de manera comunal y social en general, de ponerla al servicio de la producción agrícola que alimente a la población- a la mayoría del pueblo; *constituye el básico y fundamental problema nacional*. Más adelante veremos qué otros problemas nacionales se derivan de éste

Pero la tesis biologicista considera dos elementos, por un lado la tierra, suelo o territorio, por el otro, los seres orgánicos que lo ocupan, y de éstos los hombres (Molina gusta nombrarlos como "unidades orgánicas"), manifiestan un desarrollo evolutivo como grupos sociales. De tal forma que se hace necesario una descrip-

[10]Molina. *Los grandes problemas nacionales*, p. 76.

ción etnológica y morfológica de estos grupos o razas[11] que conforman la sociedad mexicana. Su estratificación es la siguiente: *Extranjeros* (norteamericanos y europeos), *Criollos* (nuevos, moderados, conservadores y del clero), *Mestizos* (directores, profesionales, empleados, del ejército, obreros superiores, pequeño propietarios y rancheros) e *Indígenas* (del clero inferior, soldados, obreros inferiores, propietario comunal y jornalero). En una descripción generalizada de todos estos tipos podemos rescatar los siguientes rasgos.

Los extranjeros por ser un elemento extraño y ajeno a la composición social en nada ayuda a la formación de la patria, antes bien, la usan y se enriquecen de ella y del trabajo de los nacionales. Molina reconoce el siguiente problema de injusticia: "…el hecho público y notorio de que nuestras leyes interiores no alcanzan a producir para nosotros mismos, los beneficios que producen para los norteamericanos en primer lugar, y para los europeos enseguida. De ello resulta, como dijimos antes, que el elemento privilegiado sea el extranjero y que dentro de éste, el grupo privilegiado sea el de procedencia norteamericana." [12]

Los criollos en la descripción de Molina son "…en lo general de alta sangre (…)Es generalmente rubio, de un rubio meridional, o trigueño –trigueño según la Academia, es un color entre rubio y moreno- de ojos negros más bien que azules, de continente orgulloso, de aspecto más bien frívolo que serio y de conjunto a la vez delicado y fino. Es generalmente hombre de mundo, cortés, culto y refinado; en sus gestos se muestra elegante, le agradan las condecoraciones y tiene la afición de los honores cortesanos; pinta blasones en su carruaje y se hace llamar gente decente."[13] Estos no son la opción para el progreso del país, ni para la identidad nacional, debido a su descastamiento, entreguismo imitativo y dependiente de todo lo extranjero.[14]

[11]*Ibid.*, p. 103. Molina entiende por raza "…un conjunto de hombres que por haber vivido un largo tiempo en condiciones iguales de medio, han llegado a cierto grado de uniformidad, de organización; señalada por cierta unidad de tipo." Por el propio desarrollo que hace, no sólo se trata de grupos raciales, descritos etnológicamente sino también tienen el papel de clases sociales; pero esta noción de clases no tiene el sentido, por ejemplo, que le otorga el marxismo clásico, conocido para el momento de Molina. Por el contrario para él, Marx no tomó en cuenta "la existencia y a acción de innumerables, invisibles e imponderables factores de carácter infinitesimal, que generalmente se integran a priori en la designación de *factores raciales*." Molina. *La Revolución Agraria en México*, pp. 402-403. Las cursivas son mías.

[12]Molina. *Los grandes problemas nacionales*, p. 299.

[13]*Ibid.*, p. 106.

[14]Los criollos también representan el elemento retrógrado en el avance y progreso de la patria ya que "Piensan con el pensamiento europeo, siguen las costumbres europeas, consumen objetos europeos, y se desesperan porque los mestizos y los indígenas no permiten hacer de México una nación servilmente copiada de los europeos. Si la orientación europea de los criollos de México fuera igual a la de los americanos a que se refiere el presidente Roosevelt [*], por mucho que fuera censurable y hasta perjudicial, no llegaría tomar las proporciones, de un peligro para la patria; pero en nuestro país sí toma esas proporciones, porque hasta ahora cuando menos, los criollos son la base más culta de la nación." *Ibid.*, p. 384.

[*] Parte de lo que sostiene Roosevelt en el *Ideal Americano:* "Es siempre preferible producir un original

Los mestizos constituyen el grupo social que Molina va a ponderar sobremanera, por encima de criollos e indígenas y en oposición a los extranjeros, como el grupo en que descansa el porvenir de la patria y el futuro de México. De éstos dice: "En particular, el tipo de mestizo era y es tipo de raza inferior: le ha faltado el pulimento del bienestar largo tiempo sostenido; pero es inconfundible también. El mestizo es plebeyo…De color moreno, que en las mujeres se dice de color apiñonado, es más moreno que el europeo meridional, aunque menos que el indígena puro y en las costas es pinto; su cabello es en lo general negro rebelde, su barba negra y escasa, su cuerpo tosco y robusto, su continente serio y grave y su conjunto a la vez fuerte y dulce. El mestizo que siempre ha sido pobre, es vulgar, rudo, desconfiado, inquieto e impetuoso; pero terco, fiel, generoso y sufrido. Nada puede identificarlo mejor, que la palabra con que fue bautizado por la *gente decente* [el criollo]: *chinaco*, derivación de *chinacatl*, o sea para no traducir literalmente esta palabra, *desarrapado*. En sus gustos muestra inclinación a los placeres sensuales; cuando gasta no es elegante como los criollos, señores, ni lujoso…sino simplemente derrochador."[15]

Para el indígena tiene la siguiente descripción: son de "…voluntad individual comprimida por largos siglos de despotismo indígena y de esclavitud española, y su timidez de raza atrasada, largamente atrasada en su evolución; pero también su poderosa acumulación de energía que se despertaba al mejorar de condición (…) Los rasgos morales característicos de los indios de raza pura, en conjunto, eran y son todavía, su sumisión servil, hipócrita en los incorporados, sincera en los sometidos, y su cristianismo semidolátrico."[16]

El problema racial, la diferencia entre grupos, y al interior de ellos, de suyo complicado, se complejiza cuando lo relacionamos con el problema de la tierra; si hemos visto que el latifundio acapara la tierra haciéndola improductiva y excluye de los beneficios mínimos de la alimentación, la autonomía y la residencia, esto derivó a problemáticas ya no sólo agrarias y raciales, sino económicas, políticas y fundamentalmente sociales: el acaparamiento de la riqueza nacional en muy pocas manos, la conservación del régimen de la gran propiedad, la opresión de los grupos verdaderamente agricultores y pobreza, hambre, injusticia y desigualdad al grueso de la población. Todos los grupos sociales extranjeros, criollos, mestizos e indígenas, y sus diferentes tipos al interior de cada una, constituyen diecisiete clases sociales o

que una imitación, aún cuando la cosa que se imite sea superior al original y nada hay que decir con el insensato que se satisface imitando un modelo inferior. (…) Algunos elementos nacionales no consiguen hacer lo que debieran porque conservan un espíritu de dependencia colonial y tienen consideraciones exageradas hacia la opinión europea." *Apud*, Molina *ibid.*, p. 382.

[15]*Ibid.*, p. 110.

[16]*Ibid.*, p. 108. De acuerdo con las leyes de la evolución, según interpreta Molina, "Será preciso recordar siempre, que los indígenas están en su estado actual no por ignorancia, sino por atraso evolutivo, y que será necesario hacerlos recorrer deprisa, pero recorrer indispensablemente, un camino muy largo para que puedan mejorar de condición." p. 192.

grupos en total; pero sólo cinco son las que soportan al conjunto y de esas cinco tres son indígenas; los mestizos rancheros, los mestizos obreros superiores, los indígenas obreros inferiores, los indígenas propietarios comunales y los indígenas jornaleros; son las clases trabajadoras, productoras de la riqueza, las demás se constituyen en clases privilegiadas o superiores. Dice Molina "Por ahora nuestro cuerpo social, es un cuerpo desproporcionado y contrahecho, del tórax hacia arriba es un gigante, del tórax hacia abajo es un niño. El peso de la parte de arriba es tal, que el cuerpo en conjunto se sostiene difícilmente. Más aún, está en peligro de caer. Sus pies se debilitan día por día. En efecto, las clases bajas día por día empeoran de condición, y en la última, en la de los indígenas jornaleros, la dispersión ha comenzado ya." [17]

Resuenan las expectativas de Molina en el sentido de que sólo la "*la acción violenta de una revolución sangrienta e implacable*", harán posible el fin del latifundio y todas las injusticias que acarrea. ¿De qué otra forma pudieran resolverse estos problemas? ¿Es posible otra solución? ¿Cuál o cómo sería ésta? Molina no sólo reconoce sino que anticipa en 1909 con la publicación de su libro, la Revolución Mexicana, establece que el problema principal es el problema agrario (y toda la demás problemática que deriva de él); también se dirige a tratar de integrar la masa social en un proyecto de nación y de patria, que nos de identidad y, finalmente hace su propuesta centrándola en los mismos elementos que viene analizando, la raza o grupo social y el problema de la tierra. Si la tesis biologicista señala que hay una relación entre los seres orgánicos y el suelo que habitan y la forma como se relacionan dicta el tipo de estructuras que crean; entonces, es posible, modificar las estructuras, modificando las relaciones. Así, se requieren nuevos elementos de esas relaciones, éstos serán los mestizos y el repartimiento de la tierra, la Reforma agraria. Siguiendo con el argumento, esto acarreará el nacimiento de otra estructura social o al menos la transformación de la estructura actual. Pero, ¿quién vigilará que sea así?, ¿quién garantiza los fines? Para Molina no será otro que el Estado, dado que los grupos sociales, van saliendo de la anarquía y aún no conforman una identidad nacional. Veamos cómo lo propone Molina.

Si se reparte la tierra, antes de que su repartición sea obligada por la fuerza, el hecho se verá como un signo de justicia que podría llevar a la reconciliación a los diversos grupos y hablaría de una comunidad parecida a lo que la patria debe ser: pero el problema agrario conlleva otros aspectos, pues la tierra tampoco se va a regalar. En primer lugar a quien se le quite se le debe pagar o dar algo, en segundo lugar ¿qué puede hacer un campesino pobre aún con tierra (propiedad territorial), si no se le ayuda para trabajarla y hacerla productiva? Son necesarios los créditos y la ayuda: "…el país necesita que se funden instituciones de crédito de un tipo especial, para que éstas, haciendo en toda la zona fundamental de los cereales, lo que en algunos casos ha hecho la Compañía Bancaria de Obras y Bienes Raíces, compren las

[17] *Ibid.*, p. 305.

haciendas que les sean vendidas, y las fraccionen en condiciones de que los mestizos puedan adquirir las fracciones de esas haciendas, pagando dichas acciones a largos plazos y en abonos pequeños, que cubrirán a la vez el precio y los réditos que éste cause hasta su pago total.[18]

Si además se realizan obras de irrigación y se dota de agua a las tierras productivas, entonces se podrá duplicar la producción y sostener el abasto sin necesidad de importar maíz, sobre todo del maíz norteamericano.

Explica Molina lo anterior. "Hechas en la zona fundamental todas las obras de irrigación prácticamente posibles, se aumentará la producción del trigo, y se aumentará la producción casi segura de una cantidad considerable del maíz(…) llegando a la vez a su máximo, la producción de temporal y la de riego, el carácter alternativo de las dos, producirá el efecto, de que dándose en un año la de temporal, habrá abundancia de maíz por la enorme cantidad global de esa producción; y no dándose esa producción en otro año, y sí dándose la de riego, no habrá verdadera escasez, y todo se reducirá en ese año, a un ligero aumento de precio. Desaparecerá así, casi por completo, el carácter aleatorio actual de las cosechas, puesto que vendrá a quedar reducido el de la importación del maíz extranjero. ¿No será ésta la resolución del problema agrícola entre nosotros? Creemos sinceramente que sí."[19]

El beneficio de repartir la tierra, hacerla productiva, implementar el crédito e irrigación agraria, resolverían varias cosas a la vez: la cancelación del latifundio, la socialización de la propiedad territorial, la solución al hambre por la autonomía alimentaria[20] –y todos teniendo hogar, alimento y tierra, defenderían lo suyo, lo colectivo integrándonos como una patria, como una nación. La parte complementaria corresponde a la raza mestiza, para Molina Enríquez los mestizos convertidos en clase media pueden lograr la mayoría que reoriente la nación.

Recordemos que en el análisis que nos ofrece de los grupos sociales sólo cinco clases trabajadoras sostenían al resto de las clases. De éstas tres eran indígenas, las otras dos mestizas. Si se desarrollaba o alentaba este grupo social y se interponía entre las clases altas y las bajas, se tendría una clase media que equilibraría el conjunto social; sería un elemento de contención para los poderosos y de rescate para los débiles. Así, ni criollos, ni indígenas únicamente, sino sobre todos, los mestizos; en el mestizaje se encuentra el porvenir de la nación. Señala Molina: "Por ahora la raza indígena se resiente de su atraso evolutivo, y la mestiza lucha contra el atraso evolutivo de los indígenas y la acción contraria de los criollos y los extranjeros (…) Los mestizos consumarán la absorción de los indígenas y harán la completa fusión

[18] *Ibid.*, p. 182.

[19] *Ibid.*, p. 275.

[20] Desde hace mucho tiempo se han ido dando las condiciones para que hoy, 2009, México sea dependiente alimentariamente, llegando hasta el caso que importamos chile, frijol y otros productos de la canasta básica.

de los criollos y los extranjeros aquí residentes a su propia raza, y a consecuencia de ello, la raza mestiza, se desenvolverá con libertad. Una vez que así sea, no sólo resistirá el inevitable choque con la raza americana del norte, sino que en ese choque la vencerá."[21]

Agustín Basave Benítez considera que Molina Enríquez tiende a unir en aras de la conformación de la identidad nacional, al mestizo con la mexicanidad; en otras palabras, que Molina tiene una *mestizofilia*[22] que lo lleva a ver en la ponderación de la raza mestiza, la más pura raza mexicana, la que nace con la combinación entre indígenas y españoles, desde el siglo XVI y que para finales del XIX y principios del XX tiene una misión que cumplir. Desde la perspectiva spenceriana del positivismo evolucionista, Molina interpreta que la historia reciente mexicana ha pasado por periodos, no estadios como lo propone Comte o Barreda[23]; el *periodo de desintegración* caracterizado por las revueltas armadas, y el anarquismo que reina desde la Independencia hasta la Reforma; el *periodo de transición* desde el Plan de Ayutla (1854) hasta el fin del Imperio, caracterizado por el ascenso del mestizo liberal; y el *periodo de integración*, que inaugura el porfiriato y se caracteriza por el orden, el progreso y el control de un Estado fuerte (dictatorial) que crea las condiciones de consolidación de la nación.

[21] *Ibid.*, p. 352.

[22] Basave, *Op. Cit*. p. 13. "…la tesis mestizófila de Andrés Molina Enríquez…parte de la premisa de que los mestizos de México, entre los que se incluye fundamentalmente a quienes poseen un linaje mixto hispano-indígena, son los mexicanos por antonomasia, los auténticos depositarios de la mexicanidad, y pretende demostrar histórica y 'socioetnológicamente' que México no puede convertirse en una nación desarrollada y próspera mientras no culmine su proceso de mestizaje y logre homogeneizar en lo étnico la población mediante la fusión racial de las minorías de indios y criollos en la masa mestiza."

[23] Una diferencia importante entre Comte y Spencer consiste en las consecuencias de su filosofía de la historia, mientras que para Comte el desarrollo de las sociedades tiene que pasar de manera determinista por los estadios teleológico y metafísico hasta llegar al positivo; para Spencer con su idea evolucionista, no hay tal determinismo sino, precisamente desarrollo evolutivo progresivo; de la misma forma entre Barreda y Molina existe la diferencia de interpretación sobre la historia mexicana, por la escuela positivista que sigue cada uno. Al respecto dice Molina: "…el concepto de **evolución** ha variado un poco ganando en precisión y en adaptación a la realidad… se creía que la evolución imponía a todos los pueblos un proceso forzoso de desenvolvimiento, en el sentido de una trayectoria común: las expresiones 'pueblos primitivos', 'pueblos retrasados', y 'pueblos adelantados', eran corrientes y lo son todavía: la creencia de su recorrido de la trayectoria común, tenía que hacerse por grados, en etapas y bajo formas comunes e indeclinables (…) *en nuestro concepto actual de la evolución* , la evolución como expresión de la idea de actividad constante, sigue dominando la vida total de los agregados humanos, o sea de los **pueblos**, en el terreno de los hechos positivos; pero entendiendo que los **pueblos** (…) *cada uno se mueve en trayectoria propia* (…) *Ni hay pues entre ellos, fuera de nuestro pensamiento correlacionador, ni atrasos ni* ***adelantos****, ni* ***inferioridades*** *ni* ***superioridades****,* sino *diversidades infinitas que pueden coexistir dentro de la armonía general del conjunto*." Molina. *Clasificación de las Ciencias Fundamentales*, p. 5. Las cursivas son mías.

Y tiene razón si vemos la propuesta de Molina para resolver los problemas nacionales; ahora conjuntando con la variable política: "Tres circunstancias esenciales dominan todo el campo de nuestra política interior: es la primera la de que la larga lucha sostenida por todos los elementos étnicos que componen la población nacional, ha elevado a la condición de predominante y al rango de elemento político director al elemento mestizo; es la segunda, las de que las condiciones especiales en la que la expresada lucha ha tenido que hacerse, han conducido al país a aceptar y a exigir, como única forma estable de gobierno, la forma dictatorial; y la tercera, la de que las condiciones propias de esa forma de gobierno, exigen forzosamente en los gobernantes que deban presidirlo especialísimas circunstancias de educación y carácter." Y continúa: "la base fundamental e indeclinable de todo trabajo encaminado en lo futuro al bien del país, tiene que ser la continuación de los mestizos como elemento étnico preponderante y como clase política directora de la población.[24]

Llegados a este punto podríamos preguntarnos si ¿no hay una contradicción entre la idea de que sólo la revolución puede realizar la desaparición del latifundio y la solicitud de un gobierno dictatorial? Desde el punto de vista positivista sólo hay progreso, si hay orden y apego al fundamento científico de explicación con base en los hechos positivos, se avanza por medio de la evolución no de la revolución. A partir de su filosofía sería congruente pues trata de ofrecer soluciones y propuestas viables pacíficamente; y a partir de la realidad también es congruente pues sabe que los privilegiados no entregarán sus haciendas si no los fuerzan. Molina tiene fe en que hechas las reformas que se requieren sobrevendrá la paz. La cuestión de la dictadura no la propone directamente la filosofía positiva, pero sí sus análisis históricosocioetnológicos, ya que encuentra una composición social desarticulada, sin ideales patrióticos y carentes de unidad nacional; igualmente propensos a la anarquía y no aptos aún para la democracia, por ello considera Molina la necesidad de un gobierno dictatorial, fuese el de Porfirio Díaz u otro en el futuro posrevolucionario.[25] Si a esto

[24]Molina, *Los grandes problemas nacionales*, p. 357. Más adelante explica que "Nuestros gobernantes, pues, hasta tanto no se constituya definitivamente nuestra Patria, deberán tener facultades dictatoriales, con toda mayor razón, cuando que todos los trabajos de constituir a nuestra patria definitivamente, pueden producir transtornos interiores que será indispensable sofocar, y acaso también, peligros más o menos grandes para la seguridad común que habrá de conjurar o que afrontar. Pero por supuesto, que el carácter dictatorial de nuestros gobiernos, deberá referirse a sus facultades de acción, no a la continuidad ni a la condición de las personas que esos gobiernos encarnen, porque sobre este particular, no creemos prudente aventurar por el momento opinión alguna". p. 434-435.

[25]Arnaldo Córdova considera que los revolucionarios siguieron a Molina como ideólogo y su libro fue como la Biblia de la Revolución Mexicana; pero aún más, que los revolucionarios institucionalizados le deben las ideas que ellos han materializado con el presidencialismo mexicano. "Por lo demás, Molina aceptaba, tranquilamente, como la cosa más natural del mundo, que en México el Estado se constituyera como un Estado en el que, virtualmente, el único verdadero poder residía en el presidente de la República y en el poder ejecutivo que él encabezaba.(….) Se le debe acreditar sin embargo, que aquello en lo que su visión no podía fallar, era que la constitución y su programa de reformas sociales darían lugar, a muy breve plazo,

aunamos las prerrogativas que tiene el Estado constitucionalmente para intervenir en la vida pública y tener el dominio soberano sobre el territorio (art. 27), se obtiene un Leviatán poderosísimo en términos de control social y político, el cual esperaba Molina, que por virtudes morales buscase el bien común; pero como sabemos, el Estado posrevolucionario confundió aquello con la utilidad pública y el interés nacional que corresponden más al enfoque del gobierno más que a las necesidades del pueblo. Aún con todo Molina sólo constata que un análisis serio y riguroso de la realidad nacional, de la masa social y de los caminos que van tomando sus gobiernos, hacen posible establecer los grandes problemas nacionales, que tienen en su horizonte el trastorno social y la convulsión revolucionaria si no se les da solución. Para completar su propuesta, además de la reforma Agraria, al apoyo a la creación de clase medias mestizas y su fortalecimiento, la propuesta de un gobierno y Estado fuerte que organizara y pusiera orden y progreso en la sociedad; era necesario dejarlo establecido en la constitución o de otra forma sólo serían palabras vacías, seguidas en el momento, pero nunca establecidas como canon que normara las practicas posteriores y garantizara su observación y permanencia. Había que elevar las propuestas a rango constitucional, lo cual aprovecha Molina con la Constitución de 1917. Específicamente el artículo 27 constitucional de 1857 tenía por punto de partida el reconocimiento de la propiedad privada como inviolable "Por eso –dice Molina- el citado artículo dio al individuo una fuerza tal que en los conflictos entre el individuo y el Estado, prevalecía el individuo. El efecto fatal de ese estado de cosas, era que ningún adelanto pudiera hacerse en el país si tropezaba con la propiedad privada. La propiedad era más que la ley: el propietario podía más que el gobierno. La constitución de 1857, hecha en apariencia para favorecer a las clases populares, favorecía en realidad a la oligarquía de los grandes propietarios."[26] De ahí que se formara el latifundio, de ahí también que Molina[27] vea la necesidad de su desaparición y para ello, también su reformulación en la Constitución. Con las modificaciones que propone "los derechos sociales han quedado así, antepuestos y sobre puestos a los derechos individuales", pero como hemos señalado a costa de darle al Estado derecho de dominio soberano –lo cual no está nada mal-, pero que a la larga se han confundido y extralimitado haciendo al Estado demasiado poderoso. Andrés Molina Enríquez consideraba en 1936, casi al final de su vida que toda la historia de México tenía esencialmente los

a la construcción de un Estado poderoso, incontrastable, irresistible y, sobre todo, eficaz para gobernar la sociedad.". Córdova, *Op. Cit*, pp. 67-68.

[26]Molina. *Los grandes problemas nacionales*, p. 473.

[27]Ciertamente que Molina tuvo antecedentes, que siempre cito e incluso consignó su influencia en él como lo fue la obra de Orozco, Wistano L. *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos*, Imprenta de "El Tiempo", México, 1895. Abogado oriundo de Guadalajara, ya establecía que el problema agrario era el primordial a solucionar. Molina Enríquez llega a tener una polémica con él como contestación a un folleto de Orozco en donde éste le critica. *Vid*. Molina. "Filosofía de mis ideas sobre reformas agrarias" en Anexos de *Los grandes problemas nacionales*, pp. 453-464.

mismos problemas agrarios, raciales y políticos desde la conquista, se agudizan en la Independencia, pero tampoco se resuelven, durante la Reforma se hace fallida la resolución lo cual incuba el huevo que ha de estallar en 1910 y diecinueve años después de su participación en las reformas constitucionales del 17, donde plasma con otros su filosofía social y agraria en los artículos 27 y 123, la revolución –como se dice- no ha hecho justicia. Y termina culpando, no al Estado fuerte y dictatorial que el quería, sino a la población irredenta que no evoluciona y progresa: "La Revolución comenzada en 1910 –señala en la última pagina de su último libro- no ha terminado todavía: ha sido uno de los episodios (el más profundo y trascendente), de las luchas agrarias comenzadas desde la Independencia, para destruir los latifundios que son las raíces madres de la organización social por castas que subsiste todavía; y no ha llegado a su fin, porque los indios y los indios-mestizos, paralizados por un incomprensible *complejo de inferioridad* no han acertado a liberarse de la aparente superioridad social y de la perversa acción política de los españoles, de los criollos y de los criollos mestizos."[28]

Podemos arribar a algunas consideraciones conclusivas. Sea que a Andrés Molina Enríquez se le considere el ideólogo de la Revolución Mexicana como lo considera Arnaldo Córdova; sea que se le considere el paladín de la mestizofilia como para Agustín Basave Benítez; o como un positivista con rasgos racistas como para Mario Magallón[29]; para nosotros es todo eso y además, para su contexto y época, científico social o sociólogo y por tanto filósofo, según argumentamos al principio de este trabajo, dentro de su paradigma filosófico-científico. Su estilo o forma de filosofar y hacer ciencia social en la triple caracterización que atraviesa toda su obra, es prueba fehaciente de los principios que en la actualidad suscriben las filosofías mexicana y latinoamericana. En ese punto y bajo similares consideraciones debe revalorarse las relaciones entre filosofía, jurisprudencia, medicina, ciencias naturales y ciencias sociales ya que ello permitirá una nueva forma de ver la filosofía y el aporte filosófico de los pensadores del siglo XIX y principios del XX.

Victórico Muñoz Rosales

[28]Molina, *La Revolución Agraria en México*, p. 504. Las cursivas son mías. Aquí se puede notar cómo en 1936 Molina se ha quedado encerrado en sus propias clasificaciones etnológicas decimonónicas, al señalar todavía como contrarios a los españoles y criollos y su "perversa acción política". Podría pensarse que aunque se publica en 1936, sus escritos pueden ser efectivamente decimonónicos, lo creo poco probable si vemos el término complejo de inferioridad, el cual se encuentra en todo su significado en Samuel Ramos cuando publica en 1934 *El perfil del Hombre y la cultura en México*.

[29]*Vid.* Magallón Anaya, Mario. "Andrés Molina Enríquez: su concepción de hombre", en Saladino García, Alberto. (comp.) *Humanismo Mexicano del siglo XX*, T. I, UAEM, 2004, pp. 83-97.

AGUSTÍN ARAGÓN Y LEÓN

La filosofía mexicana de finales de la segunda mitad del siglo XIX y los inicios del siglo XX contó con una gran variedad de escuelas, líneas e interlocutores. La mayoría de ellos seguían, en algún sentido, a las principales tendencias europeas; sin embargo, añadían aspectos específicos propios y originales. De esta forma, la pluralidad de ópticas filosóficas se integraba, principalmente, por pensadores positivistas, socialistas, anarquistas y católicos.

Dentro de la escuela positivista –dominante al ser la filosofía adoptada por el Estado– se encuentra Agustín Aragón y León. Nació en Jilotepec, Morelos en 1870 y murió en la ciudad de México en 1954. En 1884 ingresó a la Escuela Nacional Preparatoria. Al término, cursó durante dos años Medicina; estudió, además, Derecho Mercantil y Constitucional en la Escuela de Comercio; en la escuela de Jurisprudencia Derecho Penal. Finalmente, ingresó a la Escuela Nacional de Ingenieros, donde se graduó como topógrafo e hidrógrafo; años más tarde concluirá los estudios de Astronomía, Geografía y Geodesia, Minería y Mecánica. Sin embargo, su auténtica vocación fue la labor filosófica. A lo largo de toda su vida escribió, trabajó y pensó los grandes temas de la filosofía aunados a los problemas específicos de México. En 1888 se interesó por el positivismo; primero en su aspecto filosófico; en los años siguientes en el social, político y religioso. Aunque si bien es cierto que Aragón siguió las líneas de la filosofía positiva de Augusto Comte en su vertiente más ortodoxa –la de Pierre Laffitte–[1] que pretendía seguir al pie de la letras la doctrina completa de Comte, también es cierto que utilizaba un amplio elenco de autores para justificar sus argumentos: desde Aristóteles, Mill, hasta Churchill e incluso hay algunos comentadores que han insistido en la influencia Spencer en Agustín Aragón.[2] De esta forma,

[1]"La acción creciente gubernativa, a que alude el gran Pierre Laffitte, es ya tetralógica dondequiera al mediar el siglo XX, porque la actividad real del ciudadano no ha correspondido, en nación alguna, a los aumentados imperiosos deberes que impone el democrático civismo". Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico*, editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 327.

[2]A propósito de Aragón, Bernardo Méndez comenta que: "Cuando Spencer pretende, en su proyecto *Filosofía sintética,* examinar todo fenómeno posible a la luz del concepto de evolución propuesto, trata a la sociedad como si se tratara de un organismo vivo cuyo progreso y evolución consiste en una creciente individualización… Por otra parte, el individuo debe luchar por la conservación de esa sociedad que le garantizará la más absoluta libertad; esa sociedad y ese Estado en donde regirá como principio fundamental el *laissez-faire* del más radical de los liberalismos… Si la 'dialéctica comteana' constata la diferencia para buscar el consenso, la 'dialéctica spenceriana' se resigna a una igualdad para abrir cauces a las diferencias". Méndez Bernardo, "Agustín Aragón" en Beller, Walter, et.al ., *El Positivismo mexicano*, UAM Xochimil-

mediante el positivismo y una suerte de eclecticismo, Agustín Aragón intentó solucionar los problemas sociales ayudado por los conocimientos científicos; así, se opuso francamente al socialismo[3], al anarquismo[4] y al evolucionismo determinista.[5]

Fue profesor en la Escuela de Ingenieros, en la Escuela de Agricultura, en el Colegio Militar. Perteneció al grupo de Gabino Barreda y participó en las reuniones de la Sociedad Metodófila. Otros miembros importantes del grupo eran: Gilberto Crespo y Martínez, Ezequiel Chávez, Miguel S. Macedo, Pablo Macedo, Emilio Pardo (jr), Porfirio Parra, Genaro Raigosa, Bernardo Reyes, Justo Sierra, Manuel Sánchez Mármol, Eduardo Zárate y Julio Zárate.[6] Fue muy estimado en la administración del general Porfirio Díaz, aunque una vez que cayó el régimen hizo algunas críticas al modelo político del General.[7]

En 1898, Aragón viajó a París en representación de los positivistas mexicanos a la celebración del centenario del espíritu vivo de Comte. Durante ese viaje, afianzó sus convicciones positivistas. Quería, al lado de sus colegas, seguir ortodoxamente las enseñanzas del fundador del positivismo; concretamente, el complicado asunto de la Religión de la Humanidad. Aragón hizo de este tema la llave de bóveda de su producción.

Fue el editor de la *Revista Positiva* de 1901 a 1914; utilizó como slogan la conocida frase comtiana *Orden y Progreso*. La revista discutía los temas centrales del po-

co, México, 1973, p. 170, 171, 172, 173.

[3]"La ciencia formada con los hechos observados y coordinados, enseña que la riqueza es social en su origen y que debe serlo en su destinación. El socialismo ha creído resolver el problema de la repartición de las riquezas asegurando a los hombres la igualdad material…". Aragón, Agustín., *Lord Cowdray y la ingeniería: consideraciones sobre la función social de la riqueza*, Antigua Imprenta de Murguia, México, 1927, p. 18.

[4]"La anarquía bajo todas sus formas, la anarquía intelectual, política y moral; la anarquía personal, doméstica y civil, ese es el único monarca que queremos destronar, la única bandera que queremos abatir, las demás las hemos hallado ya derribadas". Aragón, Agustín., *La paz y espiritual y la civilización: ensayo sociológico*, Tip. El Progreso, México, 1928, p. 37.

[5]"Muy marcado es el desprecio con que se ve en general al indígena en México, y no faltan personas ilustradas que creen degradarse sólo de pensar en la situación de los indios. ... Sólo una vulgaridad de juicio y una falta absoluta de moralidad pueden determinar el desprecio por los indígenas, pues son capaces de civilización y forman el verdadero punto de apoyo de la sociedad, por ser ellos la gran masa del proletariado en México". Aragón, Agustín., "Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social" en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902, p. 30.

[6]ZEA, Leopoldo., *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, FCE, México, 1968, p. 158.

[7]"Conciliar el orden con el progreso; asegurar la paz y la libertad; fueron la doble destinación que Don Porfirio dio a su gobierno; y tres condiciones necesarias estableció para el logro de sus anhelos: Un gobierno republicano y no monárquico; dictatorial y no parlamentario; temporal y no espiritual, sin plena libertad de exposición y de discusión…" Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico*, editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 299.

sitivismo, incluida la teoría de los tres estados, la política positiva y, especialmente, la Religión de la Humanidad.

En 1912 entabló una célebre disputa con el Ateneo de la Juventud integrado por Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Alfonso Cravioto, entre otros. La *Revista Positiva* había publicado una serie de artículos en los que pedía la supresión de la recién fundada Universidad pues sus fines y estructura no respondían al pensamiento comtiano.[8] Aún más, Aragón estaba convencido de la necesidad de la separación e independencia de la educación frente al poder político por el evidente conflicto de intereses. Esta divergencia hizo que su actividad intelectual fuera oficialmente ajena a la Universidad.

La estructura de los temas de interés Aragón se corresponde con las líneas sociológicas; busca soluciones científicas a los principales problemas del país. De este modo, el autor busca generar una estructura política específica; para ello, enfoca la estructura antropológica; la composición social mexicana; la economía y el progreso de la nación; finalmente, la religión positiva como elemento fundamental para el funcionamiento y la cohesión social, al respecto dice Aragón: "Vienen aquí de molde las reflexiones siguientes de A. Comte inferidas de la observación universal:

La disciplina cívica es siempre insuficiente y precaria cuando no abarca el conjunto de la naturaleza individual y social.

La disciplina moral sólo puede obtenerse por la excitación directa de los instintos altruistas de simpatía, de veneración y de bondad del corazón humano.

La disciplina del entendimiento está destinada a perfeccionar el orden universal y no a contemplar un orden inmóvil.

Para disciplinar la actividad colectiva es necesario darle una destinación moral.

El comercio constituye el eje de la organización industrial, por su normal interposición entre la producción de los materiales primos y la distribución de los resultados.

La actividad bancaria debe depurarse de toda usura; engrandecerse con dignas comanditas; y ennoblecerse con sabios y generosos patronatos. Lo último ya se inició en México felizmente.

Y la Humanidad requiere que se constituya, cuanto antes, su Gobierno Espiritual, a fin de guiar a los seres humanos hacia el altruismo, único medio hasta hoy vislumbrado en todos los países de nuestro Planeta, que ha de permitir, y además facilitar, el domino de las tres grandes plagas humanas: las guerras, la miseria y las enfermedades".[9]

[8]"Y si deben aprender y propagar las leyes de la Sociología y de la Moral positivas, que enseñan a resolver los problemas políticos y educativos con la misma general certeza que se resuelven los suyos los ingenieros, los marinos los propios, y los otros profesantes y aquellos privativos de las demás artes que se fundan en el conocimiento de las leyes matemáticas y astronómicas, y de las restantes ciencias, sin intervención alguna de ficciones o quimeras que hayan menester Belerofontes para vencerlas, ni de cortapisas y tranquillas". *Idem.*

[9]Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico,* editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 301.

Este es el itinerario que articula la producción de Aragón y que se encuentra explícitamente desarrollado y ordenado en *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico*, obra de madurez en la que el autor matiza muchas de sus posiciones políticas y nos presenta paralelamente la descripción histórica del porfiriato así como los fundamentos filosóficos desde los que valora el régimen anterior y, sobretodo, propone su visión sobre la dirección y el modelo que debería seguir la política mexicana.

Para la exposición de dichos temas utilizaremos los textos: *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico* (1954)*; Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social* (1902); *Lord Cowdray y la ingeniería: consideraciones sobre la función social de la riqueza* (1927)*; La paz y espiritual y la civilización: ensayo sociológico* (1928) y algunos de los artículos más representativos del autor en la *Revista Positiva: filosófica, literaria, social y política*.

El modelo político: la Sociocracia

Aragón plantea un esquema político específico para la realidad mexicana. Para ello se vale, sobretodo, de los principios positivos: "Hace ya sesenta años que decía Augusto Comte: 'en las dolorosas colisiones que por necesidad nos prepara la anarquía actual, los filósofos que las hayan previsto estarán ya apercibidos a poner en ellas de relieve y convenientemente las grandes lecciones sociales que deben ofrecer a todos'".[10]

De esta forma, los tiempos convulsionados demandaban soluciones específicas que se alejaran de la revolución y que mediante la evolución social de los miembros de la sociedad se estableciera un régimen en donde privara la paz. Aquí se muestra la impronta la spenceriana. Aragón se opone, tajantemente, al socialismo, al anarquismo y a la democracia sin más y se inclina por un nuevo modelo que parte del modelo democrático pero con características *sui generis*.

Respecto del socialismo, Aragón sostiene que: "Hasta el año 1848 no se conocía el Socialismo como aspiración general vinculada a los estados políticos; apareció como lo previeron los grandes pensadores, en la sociedad más avanzada, en la francesa, y la causa determinante de su explosión fue el régimen político burgués de la monarquía de Luis Felipe. A partir de ese año, el Socialismo ha venido revistiendo cada vez más un carácter religioso, y para su difusión en el mundo encontró dos grandes apoyos; el que dio Marx para presentarlo como filosofía popular, y el que le prestó Lassalle para propagarlo como fuerza política."[11] De esta forma, lo que en un principio habría de ser una posición política poco a poco se transformó, además,

[10]Aragón, Agustín., "Objeciones al Socialismo", en Revista Positiva, Vol. XI, (Junio, 1911), p. 359.
[11]Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico,* editora intercontinental, México, 1954, vol. II, p. 582.

en una postura religiosa. Sin embargo, no es esta doble lectura la que más molesta a Aragón sino la utopía en la que descansa el planteamiento socialista: la eliminación de las desigualdades. Para Aragón, las desigualdades son naturales y en lugar de intentar eliminarlas el sistema gobernativo debe reenfocarlas para lograr el mayor beneficio del Estado. El autor, siguiendo a Mill, encuentra que el socialismo más que ser una postura política viable es una forma de protesta frente a las brechas sociales, cada día más amplias, cada vez menos franqueables.[12] Más adelante, retomaremos este aspecto cuando hablemos específicamente de la propuesta económica del autor.

En cuanto a la democracia, Aragón encuentra que: "El desacierto democrático universal, exceptuada Inglaterra, consistió en la extensión del régimen de elecciones a colectividades humanas más extensas, en que necesariamente no podría aplicarse con la pureza que fue concebido. Se pasó de un régimen por quilates, a otro por toneladas, del cual se abusa modernamente en todas partes. Las sociedades fueron ensanchándose por las conquistas, y los inconvenientes de las elecciones se presentaron paralelamente".[13]

Esto es, la democracia de suyo es un sistema de gobierno que funciona pero no absolutamente sino que debe estar guiada y regulada por criterios numéricos específicos; pues la democracia funcionó correctamente en sociedades pequeñas. Los nuevos tiempos y los nuevos esquemas sociales reclaman una reconfiguración de la democracia en un sentido más representativo.[14]

En resumen, "La ley de las metamorfosis tiene su verificación estricta en lo democrático universal. La completa división de los tres poderes llega ya casi a mito; la igualdad en los derechos de todos los ciudadanos es ilusoria; y el gobierno con la ley en la mano y no sometido a intereses o caprichos de mandatarios tiene las realidades del ensueño. Muy probablemente lo único que es común a todas las naciones en que se llama al gobierno político democrático, es la doctrina que favorece y admite la intervención del pueblo en la gobernación de él, y que a par reconoce la urgencia del mejoramiento del mismo pueblo".[15] Así, nuevamente, Aragón utiliza la fórmula positivista que busca dar cuenta de los principios científicos –en este caso, sociológicos- a partir de la realidad de la historia como parte de la evolución que subyace al sistema. El positivista morelense encuentra que los intentos sociales, ya democráticos, ya socialistas, no han logrado construir un estado funcional para los ciudadanos. Por ello, es necesario replantear el fin y el sentido de la labor política para, desde éstos, ofrecer un nuevo modelo para los estadistas mexicanos.

[12]Así, Aragón cita a Mill: "Socialismo es la forma moderna de la protesta que, en todas las épocas de actividad intelectual, se ha levantado, más o menos viva, contra el injusto reparto de las ventajas sociales." *Ibid*., p. 580.
[13]Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico,* editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 309.
[14]"La democracia no borra las jerarquías; y si éstas subsisten y se robustecen en la paliación suya, por el buen manejo de los jefes de la cosa pública, eleva a las sociedades". *Ibid*., p. 322.
[15]*Ibid*., p. 333.

De esta forma, Aragón sostiene que: "La función gubernativa –dice Laffitte– consiste en determinar el concurso de los individuos y de las familias, respetando convenientemente su independencia porque ésta y el concurso: son las condiciones *sine quibus non* –sin las cuales no- de todo progreso; de tal manera que la independencia crece con el concurso, bajo condiciones dadas, lo que bien enseña la acción creciente del gobierno. Esta función gubernativa fundamental puede descomponerse en tres operaciones conexas, aunque distintas: prever, promover y retener".[16] La propuesta política del autor debe superar las objeciones que ha puesto tanto a la democracia como al socialismo. De esta forma, Aragón insiste en la importancia de las partes que componen el todo social: cada uno de los individuos ha de ser respetado en su individualidad previendo sus necesidades físicas, promoviendo su desarrollo intelectual y reteniendo sus virtudes morales. La disparidad social está asumida y mediante este triple engranaje del individuo se desarrolla en el mundo político; específicamente, en la *Sociocracia*.[17] Este modelo político busca el desarrollo libre y autónomo de los ciudadanos que integran el Estado orientado por los principios positivistas de la Religión de la Humanidad.

En cuanto al modelo democrático propio de la Sociocracia, Aragón propone: "En la Sociocracia, los ciudadanos ejercitarán el sufragio en la edad viril, o de los 28 a los 42 años, delegándolo en las personas de edad madura, idóneas para opinar acerca de la solución de los problemas políticos, y sin pretender jamás sugerir de forma hipócrita las resoluciones de los problemas industriales. Así es como ha de transformarse la democracia industrial y la política en Sociocracia".[18] De esta forma, la democracia está representada en los sufragios de los miembros maduros de la sociedad y que han de tener un compromiso mayor con el Estado que con los intereses particulares –ya económicos, ya políticos–.[19] Como se ve, para que esto sea posible es necesario considerar tanto la estructura humana –el carácter, los sentimientos y la moral– como las convicciones morales que desencadenan la actuación. Todos estos elementos aunados a las características específicas del escenario mexicano deben articularse para que la Sociocracia sea posible.

[16] *Ibid*., p. 327.

[17] "La Sociocracia, inaugurada por emperadores romanos, es unos siglos menor en edad que lo democrático griego; y ha de preponderar, por razonable, con los apoyos de sana y completa educación, no dada por el estado porque sólo tal educación, ajena al poder público, ha de instituir el perfeccionamiento de la naturaleza humana, en su triple aspecto: físico, intelectual y moral". *Ibid*., p. 322.

[18] *Idem.,*

[19] "El patriotismo verdadero, como todos los sentimientos nobles, debe cultivarse con empeño; en la educación de él es indispensable que se conozca la destinación social de la guerra para saber lo que es el concurso forzoso en la constitución y en la defensa de los pueblos, concurso que felizmente prepara a la cooperación voluntaria del trabajo pacífico". Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico,* editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 281.

En cuanto al tema de la paz, objetivo fundamental de la política y necesidad imperante de sus días, sostiene que: "Si paz queremos, preparémonos a la paz, a la proclamada por Juárez, o la que se funda en el respeto ajeno".[20] De esta forma, queda claro que los compromisos políticos de Aragón eran pocos pues su búsqueda se orientó, sobre todo, a restablecer el equilibrio social, principalmente, por medio de los recursos positivos.

Finalmente, define el ideal de gobernante en los siguientes términos: "El verdadero gran estadista de México será aquél que gobierne de tal modo, que no empleé dineros nacionales en la elección del sucesor inmediato, y evite sea hora de combate el día en que se designe al ciudadano que deba ocupar la Presidencia de la República. Crear, restaurar, regenerar un pueblo, es siempre meritoria tarea. Evitarle males con el empleo de medidas discretas y oportunas, es deber primero en los que mandan".[21] El trasfondo ético que subyace en este perfil lo desarrollaremos ampliamente más adelante.

Una vez que ha desarrollado las líneas generales de su pensamiento trata de acoplar sus coordenadas políticas a la realidad mexicana; para ello, parte de la desigualdad entre mestizos e indígenas pues la brecha que media entre ellos es compleja y pone límites al sistema político pues: "Los elementos aborigen y español que no se amalgamaron se desarrollaron divergentemente, y la diferencia de condiciones entre unos y otros creó una barrera de tal manera infranqueable, que hoy vemos mantener en los cultos de México el más notable antagonismo entre ellos y la población indígena".[22]

Para comprender cabalmente el sistema político que propone Aragón es necesario, antes, analizar los elementos sociales específicos que estructuran su propuesta. Por ello, primero presentaremos los trazos antropológicos de los hombres en general; después, la configuración específica de los grupos que forman México.

La estructura antropológica

Dada la insistencia en las partes que integran el todo social; es decir, en los ciudadanos, Aragón ofrece un análisis claro de la estructura antropológica que sustenta su teoría: "En la Psicología positiva se designa con el nombre de corazón a todo lo que es afectivo; con el término inteligencia a lo mental; y con la palabra carácter a lo propio de las actividades o que corresponden a la voluntad. Augusto Comte decía: 'Todo ser activo debe estar dotado de valor para emprender, de prudencia a fin de bien ejecutar, y de firmeza para conseguir'. Winston Churchill ha escrito: "El valor es la primera de las cualidades humanas porque es la cualidad que garantiza todas las demás".[23]

[20] *Ibid.*, p. 360.
[21] *Ibid*., p. 300.
[22] Aragón, Agustín., "Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social" en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902, p. 29.
[23] Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico,* editora intercontinental, México, 1954, vol.

Es decir, paralela a la disposición física, los hombres cuentan con una composición psíquica que incluye aspectos afectivos, intelectuales y volitivos. Un modelo político adecuado debe considerar el modo de engarzarlos pues es mediante las virtudes –y especialmente, el valor– que las empresas políticas llegan a término.[24]

Insiste, especialmente en la definición de la voluntad pero desde un nuevo enfoque: "Y para concluir esta parte preliminar, asiento que un carácter como lo define Stuart Mill, es una voluntad perfectamente formada. Y la voluntad, es un conjunto de tendencias a obrar de un modo firme, instantáneo y definido, en todas las circunstancias importantes de la vida".[25] Así, cuando la voluntad responde a las tendencias de forma instantánea y precisa es porque se ha convertido en carácter. No es un reducto específico de la naturaleza humana sino el resultado de las acciones tendenciales con sentido que el ciudadano ha ejercido.

Como ya ha dicho antes, Aragón piensa que la facticidad del ejercicio del poder se reduce a un grupo específico que posee el uso completo del intelecto: "La inteligencia común o media no se da cuenta de todo lo que hay de psicológico en las revoluciones, porque para ella aun la demostración de una verdad concreta no es comprensible; y menos aún si es abstracta. El talento ordinario no puede seguir el curso de sucesivas proposiciones en un proceso demostrativo, pues lo abruman éstas antes de llegar a la conclusión. Por eso el buen sentido de grandes políticos usa de lo dogmático, por ser de más eficacia, y aun así no siempre se logra el fin deseado. ... Además, la suposición de que en el hombre de la calle influya la consideración de una mejoría social es utópica de todo en todo. A quienes forman los barrios bajos en las poblaciones, y a muchos más que en ellos no moren, les importa un bledo que la sociedad perezca; y en cuanto a quienes disfrutan de todas las ventajas sociales y son notoriamente egoístas, exclaman: la sociedad, como es me satisface en todo; y eso me basta."[26] Este es, precisamente, un punto de coincidencia con la visión de Díaz.

De esta forma, el gobierno Sociocrático asume la estructura antropológica clásica pero advierte que la praxis política ha de ser elitista y exclusiva de los hombres que cumplan con tres exigencias: valor, inteligencia abstracta y carácter. Todas éstas son las manifestaciones superiores del esquema antropológico común a los hombres.

I, p. 265.

[24]"La influencia de las virtudes, o de los esfuerzos sobre uno mismo a favor de los demás, en a vida completa del hombre, facilitará la benéfica y necesaria reforma de las costumbres y el desarrollo de las prendas de castidad, abstinencia, desprendimiento, paz, sumisión, trabajo y modestia, en las que se resumen todas las moralizadoras esperanzas de progreso material, vital, social y moral para el advenimiento de la asociación de todos los humanos y el logro de la confraternidad preparada constante y ahincadamente por los deseosos del bien público o colectivo". *Ibid*., p. 280.

[25]*Ibid*., p. 266.

[26]*Ibid*., p. 278.

La composición social

Uno de los principales asuntos del ambiente intelectual de los días de Aragón era el tema del indio del que circulaban propuestas encontradas tanto en los círculos sociales como en los académicos. Se dejaban oír las voces evolucionistas –ya darwinistas, ya spencerianas– aplicadas al complicado esquema social mexicano. Así, Aragón busca dar cuenta de la población del México de sus días, de sus características –desde lo biológico hasta lo sociológico– y del vínculo entre éstas y la condición social del crisol nacional.

En ese sentido, Aragón insiste en que: "es importante conocer en sus orígenes los elementos étnicos de la nacionalidad mexicana y remontarse al siglo XVI, porque el estado anterior determina el presente y porque así se conocen mejor los dos principales tipos de los pobladores de México el indígena y el mestizo".[27] De acuerdo con la escuela positivista, Aragón piensa que la recuperación de la historia es la vía adecuada para plantear el problema de los grupos que componen la sociedad mexicana. Todavía en los primeros años del siglo XX, el autor encuentra una oposición entre indígenas y mestizos; la brecha que los separa tiene, al menos, dos fuentes. Por un lado, la historia de la conquista y, por otro, la religión. Analicemos brevemente cada una.

La parte histórica insiste en que: "La nacionalidad de los antiguos mexicanos fue herida de muerte por la mano férrea del dominador, pues que éste destruyó su gobierno, persiguió su religión, abolió sus leyes y el inanimado cuerpo del inerme imperio azteca cayó inerte, inamovible y en estado de descomposición moral e intelectual por la pérdida de sus elementos vitales. La nueva nacionalidad, el nuevo organismo social, fundado sobre las ruinas del antiguo imperio, se halló obstruido y al principio pareció asfixiarse en medio del tumulto y del desorden que engendraban los nuevos elementos del nuevo régimen y los viejos del antiguo, postergados y caídos. La tarea de organizar en aquellos comienzos del segundo periodo histórico de México, exigía hombres superiores, verdaderos maestros en el arte de gobernar."[28]

La tragedia histórica aunada al caos que le siguió hizo que los indígenas tuvieran que iniciar la reconstrucción de su identidad desde cero. Destruida su civilización no había suficientes coordenadas –culturales pero, sobretodo, históricas– que les permitieran rehacer lo perdido. Esto sumado al equivocado enfoque de la educación católica, –segunda causa de la discrepancia social– bajo la que los frailes expusieron a los indígenas dio como resultado la disparidad social en la que se encontraba la sociedad mexicana: "Un educador que ve en el trabajo el efecto de la maldición divina

[27]Aragón, Agustín., "Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social" en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902, p. 25.
[28]*Ibid*., p. 26.

y que desprecia, por tanto, lo que se refiere a este bajo mundo, para no ver sino la vida de ultratumba, es natural y lógico que se preocupe ante todo por la salvación de las almas; curas de almas verdaderos fueron los educadores de los antiguos mexicanos. Esto nada de extraño tiene; lo extraño, lo sorprendente es que se hayan querido ver otros resultados, y la lección debía aprovecharse para dirigir la educación en el sentido de obtener ciudadanos útiles en la tierra y no almas felices en el cielo".[29]

Agustín Aragón y el propio Sierra asumieron una tesis que, varias décadas después, desarrollaría Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*, aunque bajo nuevos referentes teóricos y culturales: la capacidad del mexicano (no sólo del indio) de copiar o de imitar; pero no de crear.[30] Sin embargo, Aragón no insinúa ningún modo de inferioridad natural sino que, más bien, el autor encuentra que dichas diferencias son producto de la historia, la educación o la política, es decir, sociológicas. [31]

Por ello, Aragón nos ofrece una descripción larga y específica de los indígenas mexicanos. De ellos, rescata su gran resistencia al trabajo y el inagotable vigor. Insiste, además, en las características físicas: la estatura, el color del cabello, la dentadura. Esta descripción busca ser lo suficientemente amplia y detallada que alcance el estatuto científico mínimo que reclama la postura del autor.

El segundo grupo que analiza Aragón es el de los mestizos de quienes ofrece una visión más severa: "Si de la población indígena pasamos a la descendiente de la conquistadora y la mestiza, heredera de sus predecesoras, no sólo fisiológica sino sociológicamente también, considerada en su totalidad presenta el carácter siguiente: educación incompleta y en cierto sentido verdaderamente viciosa. Tiene o conserva todavía la conciencia de la superioridad que alcanzó en la época colonial que, aunque no autorizada por las leyes, en un hecho innegable a pesar de ellas".[32] De esta forma, hay tres grandes causas que dieron pie a la superioridad mestiza: la mayor cultura, el dominio político y la educación metafísica y religiosa de los indios.

[29]*Ibid*., p. 28-29.

[30]"Desde el punto de vista intelectual, los indígenas de México son tenidos por ineptos para la invención, pero muy aptos para la imitación. En los colegios secundarios y profesionales se nota en ellos mayor dedicación que la de los mestizos y aptitud para la cultura". *Ibid*., p. 23.

[31]"Un mismo pueblo, en un mismo suelo, puede ser desde salvaje hasta civilizado y lo que verdaderamente engendra el medio físico y social en el hombre es variedad de esfuerzos para alcanzar el mismo fin . . . De suerte que, aun suponiendo bien fundada la doctrina de la lucha por la existencia en el terreno biológico, no estamos autorizados a generalizarla al orden social sino en una esfera de problemas sociales muy circunscritos. No podemos admitir . . . que la ley terrible de la selección natural rija los fenómenos sociales, porque en estos interviene poderosísimo factor . . . a saber, la existencia de la sociedad humana, factor de importancia sociológica tan prodigiosa que es capaz de oscurecer al simple elemento biológico". (Aragón, Agustín., "Discursos de clausura del concurso científico nacional", en *Revista Positiva* I (Feb. 1901) pp. 66-67).

[32]Aragón, Agustín., "Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social" en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902, p. 30.

Aragón encuentra una única vía de solución a la disparidad social, a saber, la misma causa que la ocasionó: la educación en un nuevo modo religioso. La clase mestiza debe encontrar nuevos principios de actuación que le lleven a reconocer los deberes que tiene con los indígenas y a asumir las responsabilidades políticas correspondientes.

La Economía y el Progreso de la nación

Una vez que ha resuelto los puntos anteriores, Aragón vuelve sobre el problema de la desigualdad. Para el autor, la disparidad entre los hombres es natural y ocurre de diversos modos: físicas, intelectuales, morales y económicas.[33] Difieren entre ellas tanto en gravedad como en posibilidad de solución. Así, Aragón sostiene que las desigualdades más importantes entre los hombres no son las económicas sino las intelectuales y las morales puesto que son ellas, precisamente, las que determinan el desarrollo social. De este modo se aleja de la posición socialista que insistía en las diferencias económicas pues, para el autor, no son, por mucho, las más radicales entre los hombres.[34]

Por ello afirma que: "La ciencia busca la solución por caminos distintos; no tiende a asegurar la igualdad más bien propende a desarrollar las desigualdades ya existentes, por que la igualdad es un ensueño, una quimera: no existe ni en la sociedad ni en la naturaleza, y de las desigualdades sociales, acaso la material sea la menos grave. La experiencia ilustra constantemente sobre el hecho siguiente: nada hay menos estable que la fortuna… puede sentarse que no hay desigualdad más modificable ni menos fatal que la relativa a los bienes materiales; son legión, por lo mismo, aquellos que siendo pobres pueden llegar a ser ricos".[35]

[33]"El hecho es que los hombres son desiguales desde su nacimiento, que la desigualdad se acentúa más en cada nueva generación y que apenas podemos luchar contra algunas desigualdades, porque pocas son las modificables, y el imperio sobre éstas no ha sido obras de anhelos puros o puros deseos, sino de estudio concienzudo y de consagración sistemática". Aragón, Agustín., *Lord Cowdray y la ingeniería: consideraciones sobre la función social de la riqueza*, Antigua Imprenta de Murguia, México, 1927, p. 19.

[34]"Los regimenes socialistas propuestos hasta la fecha para resolver la cuestión social, son ineficaces en la práctica y también juzgados a la buena luz de fundados razonamientos: primero, porque conciernen sólo la producción y al reparto de las riquezas, es decir, son demasiado unilaterales y no es posible, conocida ya la solidaridad de las partes que integran el organismo social, modifica una de las fuerzas sociales sin alterar igualmente las otras; segundo, porque no se atiende en esos regímenes a los instintos más vigorosos del hombre y porque se desdeña la personalidad humana por la prosecución de una igualdad quimérica; tercero, porque ignoran u olvidan esos mismo regímenes las condiciones necesarias de toda organización social; y cuarto, porque desdeñan las fuerzas espirituales y se atienen de modo exclusivo a la masa del número". *Ibid*.,p. 17-18.

[35]*Ibid*.,p. 18.

Es decir, Aragón piensa que la desigualdad económica puede reorientarse si la asumimos como necesaria y natural "porque con la propiedad individual se satisface el instinto más intenso de los que tiene el hombre, porque es una garantía de la independencia personal, porque asegura el desarrollo de la industria, de la ciencia y del arte, y porque impulsa el bienestar general y la civilización".[36] La distancia que trata de salvar es la que existe entre indígenas y mestizos pues, en su opinión, los primeros se corresponden con el proletariado.[37]

La solución real al problema se encuentra en el cambio de postura moral. Tanto el patrón como el empleado tendrían que asumir la convicción de que la propiedad no está en servicio ni de uno ni de otro sino de todos los miembros de la sociedad; de este modo, el papel de ambos es el mismo: funcionarios públicos con distintos cometidos. Así, la propiedad cambia de estatuto pero no de manos y debe ser entendida en términos relativos. Ese giro sólo es posible mediante la Religión de la Humanidad.

De esta forma, el autor entiende que "… la armonía social se obtiene primero por el concurso de lazos morales y luego por la comunidad de principios intelectuales, y que dichos lazos y principios abarcan finalmente la totalidad de las relaciones prácticas materiales".[38]

Por ello, es necesario conciliar los dos modos de poder sobre los que descansa la vida social: el político y el religioso. El valor que articula dichos ámbitos es el altruismo que: "se resume en vivir para los demás, los deberes recíprocos de patrones y proletarios se condensan en este otro sabio precepto: sacrificio de los fuertes a los débiles y veneración de los débiles a los fuertes".[39] De esta forma, la posibilidad de la moral social reclama necesariamente la presencia del factor religioso.

La Religión de la Humanidad

Sin alejarse de su posición positivista[40], Aragón estaba convencido de la importancia social de la religión; especialmente de su benéfica influencia para efectos econó-

[36] *Ibid*., p. 21.

[37] "…los indígenas, pues son capaces de civilización y forman el verdadero punto de apoyo de la sociedad, por ser ellos la gran masa del proletariado en México". Aragón, Agustín., "Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social" en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902, p. 30.

[38] Aragón, Agustín., *La paz y espiritual y la civilización: ensayo sociológico*, Tip. El Progreso, México, 1928, p. 11.

[39] Aragón, Agustín., *Lord Cowdray y la ingeniería: consideraciones sobre la función social de la riqueza*, Antigua Imprenta de Murguia, México, 1927, p. 23.

[40] "Los discípulos de Agusto Comte no defendemos ningún modo de creer, ningún culto, ningún rito; todos los tenemos por respetables y adecuados, según la época y el lugar, a las condiciones de existencia de la sociedad en que se practican. Propagamos esta verdad universal: la conducta está determinada, para el bien o para el mal, por el culto y por la disciplina del medio social en que vive el individuo, factores que rigen la conciencia del propio individuo". Aragón, Agustín., *La paz y espiritual y la civilización: ensayo sociológico*, Tip. El Progreso, México, 1928, p. 8.

micos y sociales pues mediante ésta y los fundamentos éticos específicos es como el hombre desencadena su actuación social. Por ello, el autor encuentra que la solución al problema de la desigualdad social no está, como veremos después, en la supresión de la propiedad privada ni en la revolución sino en el enfoque ético y religioso que los ciudadanos asuman.[41] Así, Aragón no dudó en declararse como un gran defensor de la Religión de la Humanidad[42] y no vacila al exponer claramente su posición: "… mi fe es aquella que inspira en nombre de una religión humana; que mi guión es una filosofía fundada en la ciencia y mi fin el servicio del hombre, o en otros términos que la base de mi cultura moral estriba en el servicio efectivo de la Humanidad ilustrado con las doctrinas generales de la síntesis subjetiva o del sistema filosófico social, político y religioso que conoce con el nombre de Positivismo".[43] Aragón veía que el progreso de la sociedad pende, necesariamente, del factor religioso pues engarza los elementos funcionales de la conducta humana dependientes de la estructura antropológica que hemos expuesto antes. Sin embargo, no propone un retroceso hacia religiones previas sino que espera que desde los principios fundamentales del comtismo y con la ciencia como aval de la misma, los positivistas mexicanos sean capaces de construir una religión científica con Barreda como apóstol y Comte como sacerdote. Puesto que "… si la autoridad temporal consagra la libertad y se circunscribe a lograr sean efectivas las pacíficas competencias de todas las doctrinas; lo que producirá a la larga la jefatura idónea para la función elevadísima que su fundador cometa o haya cometido a sus respectivos apóstoles y sacerdotes".[44]

Es decir, el gobernante debe seguir y estar inspirado por los principios de una religión científica que garantice la convivencia entre los miembros de la sociedad, el progreso de la nación y el desarrollo científico de los hombres. Todavía en 1911, en medio de la lucha revolucionaria, Aragón seguía convencido de que: "solamente los principios de la Religión de la Humanidad proveerían las doctrinas necesarias… que traerían orden y progreso".[45]

La religión de la humanidad articula el carácter del ciudadano mediante la asimilación de los sentimientos y conecta el poder religioso con el político. De esta forma garantiza la paz y la estabilidad del estado sociocrático: "Necesario es, por tanto, basar el mismo orden social en el sentimiento y en la razón para consolidarlo por el influjo de las autoridades espirituales, que sin la propia expresada fuerza dirigen la

[41]Toda tentativa duradera a favor de la cultura moral debe ir aunada con otra tendiente a la cultura filosófica y a la religiosa, porque estas últimas son las que determinan el problema ético, ya que la conducta es fruto del ideal que seguimos y de la verdad que admitimos como suprema". *Ibid*., p. 9.

[42]"Nosotros, los miembros de la Revista, somos soldados de la cultura, nuestro amor es la Religión de la Humanidad". Aragón, Agustín., "El positivismo," en *Revista Positiva*, V (Enero, 1905), 90-92.

[43]Aragón, Agustín., *La paz y espiritual y la civilización: ensayo sociológico*, Tip. El Progreso, México, 1928, p. 10.

[44]*Ibid*., p. 40-41.

[45]Aragón, Agustín., "Notas políticas," en *Revista Positiva*, XI (Septiembre, 1911), 540-543.

conciencia humana. Así, la solución pacífica de todos los problemas sociales en lo presente, se estriba, de modo exclusivo, en la organización de la autoridad espiritual del orbe, por medio de la alianza de las doctrinas religiosas y sociales que reconozcan la supremacía de las influencias de la opinión y del sentimiento".[46] De esta forma, el enfoque religioso soluciona la tensión entre los miembros de la sociedad y es el factor clave en la construcción del estado sociocrático.

En conclusión, Agustín Aragón encuentra que la solución al problema social de México sólo puede hacerse aludiendo a los principios de la religión pero de manera científica; es decir, siguiendo los dictados de la Religión de la Humanidad pues desde ellos se reestructuraría la conducta humana y, por ende, la situación política mexicana.

La estructura sociocrática permite que las características naturales del hombre se manifiesten de modo cabal; es decir, respeta la estructura antropológica positiva. Además, garantiza la paz mediante los recursos de la evolución fundados en la religión comtiana.

Valeria López Vela

[46]Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico,* editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 324-325.

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

La educación positivista en México. Antología. Selec. estudio introductorio y preámbulo por Emundo Escobar. México, Porrúa, 1987. (Colecc. "Sepan cuántos...", no 335).

CAMORLINGA, José Ma. *Horacio Barreda o el positivismo ortodoxo en México.* Tesis de Maestría (UNAM, Facultad de Filosofía y Letras). México, 1985.

ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia.* México, FCE, 1968.

GABINO BARREDA (1818-1881)

BÁSICA

- "Oración cívica". Discurso pronunciado en Guanajuato, Gto. el 16 de septiembre de 1867. Varias ediciones.
- "La educación moral". Publicado originalmente en *El Siglo XIX.* Diversas ediciones.

COMPLEMENTARIA

Ley Orgánica de Instrucción Pública del Distrito Federal. 1867-1967. Reglamento. Oración Cívica. México, **UNAM,** 1967.

MORENO, Roberto. La polémica del darwinismo en México: siglo XIX. Testimonios. México, unam, 1989.

Estudios de historia de la filosofía en México. Varios autores. México, UNAM, 1985.

RAMÓN MANTEROLA (1848-1?)

BÁSICA

- *Ensayo sobre una clasificación de las ciencias.* México, Imp. del Gobierno, 1884. (Se encuentran en la "Capilla Alfonsina"; Universidad Autónoma de Nuevo León, Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León).
- *La escuela ecléctica ante el positivismo y la metafísica.* México, Imp. del Gobierno, 1898. (Se encuentran en la "Capilla Alfonsina"; Universidad Autónoma de Nuevo León, Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León).

FRANCISCO BULNES (1847-1924)

BÁSICA

Todos los textos se encuentran en la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

- *El porvenir de las naciones latinoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica (Estructura y evolución de un continente)*, México, Edición de la Sociedad de Artístas y Escritores "Generación del Segundo Cuarto de Siglo", 1953.
- *Las grandes mentiras de nuestra historia: la Nación y el Ejército en las guerras extranjeras*, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1904.
- *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio*, México, Librería de la Vda. de Bouret, 1904.
- *Juárez y las Revoluciones de Ayutla y de Reforma*, México, Murguía, 1905.
- *Páginas Escogidas*, México, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario n. 89, 1978.

COMPLEMENTARIA

Carriedo, Adalberto. *El único Juárez. (Refutación a la obra de pretendida crítica histórica que bajo el título de "El verdadero Juárez" escribió el Diputado Francisco Bulnes)*, México, Editor Julián Soto, 1904.

Cosmes, Francisco G. *El verdadero Bulnes y su falso Juárez*, México , Talleres de Tipografía, 1904.

García, Genaro. *Juárez. Refutación a Don Francisco Bulnes*, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1904.

García Rivas, Heriberto. *Biografías de Mexicanos ilustres*, México, Diana, 1997.

Lemus, George. *Francisco Bulnes. Su vida y su obra*, México, Eds. Andrea, 1965.

Pereyra, Carlos. *De Barradas a Boudin. Un libro de polémica historial*, México, Tipografía Económica, s/f.

Quirarte, Martín. "Prólogo" en Bulnes, Francisco. *Páginas Escogidas*, México, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario n. 89, 1978.

Raat, William D. *El positivismo durante el porfiriato (1876-1910)*, México, SEP/Setentas, 1975.

Vasconcelos, José. "Bulnes fue honrado y grande", en *El Universal*, del 29 de septiembre de 1924.

JUSTO SIERRA MÉNDEZ (1848-1912)

BÁSICA

- *Historia de la antigüedad* en *Obras completas,* vol. x. Ed. Establecida y anotada por Edmundo O'Gorman. México, UNAM, Coordinación de Humanidades. 1991. Nueva Biblioteca Mexicana. 58.
- *Compendio de historia de la antigüedad. Texto del curso de Historia en la Escuela Nacional Preparatoria.* México, Imprenta de José Ma. Sandoval, 1879. (Se encuentra en la Biblioteca Nacional).
- *Compendio de historia de la antigüedad. Texto del curso de Historia en la Escuela Nacional Preparatoria*. México, Imprenta de "La Libertad", en *Obras completas,* vol. IV.

1ª. Reimpresión. Ed. ordenada y anotada por Agustín Yañez. México. UNAM, Coordinación de Humanidades, 1977. Nueva Biblioteca Mexicana.

Obras completas. Vol. v. Ed. preparada por Manuel Mestre G. Revisada y ordenada por Agustín Yáñez. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1977. Nueva Biblioteca Mexicana. 53.

Obras completas. Vol. IX. Ed. ordenada por Agustín Yáñez. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1977. Nueva Biblioteca Mexicana. 57.

Obras completas. Vol. XII. 3ª. ed. Ed. establecida y anotada por Edmundo O'Gorman. México, UNAM**,** Coordinación de Humanidades, 1984. Nueva Biblioteca Mexicana. 60.

Obras completas. Vol. XIV. Ed. establecida por Catalina Sierra de Peimbert. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1978. Nueva Biblioteca Mexicana. 62.

COMPLEMENTARIA

MANTECÓN NAVASAL, José Ignacio, Irma Contreras García, Ignacio osorio romero. Bibliografía de don Justo Sierra. México, unam, 1969. (Se encuentra en la Biblioteca Nacional)

MORENO, Roberto. La polémica del darwinismo en México: siglo XIX. Testimonios. 2a. ed. Introd. del autor. México, unam, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989. Ciencia y la Tecnología. 1.

RUÍZ GUTIÉRREZ, Rosaura. Positivismo y evolución: Introducción al darwinismo en México. México, unam, Coordinación General de Estudios de Posgrado. Facultad de Ciencias, 1987. Colección de Posgrado. (Se encuentra en la Biblioteca Nacional).

ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia.* Iª reimpresión. México, FCE**,** 1975.

JOSÉ MARÍA VIGIL (1829 - 1909)

BÁSICA

Vigil, José María. "Boletín del Monitor", *El Monitor republicano*, México, 22 de agosto de 1878, año XXVIII, num. 201, quinta época.

Vigil, José María. "Boletín del Monitor" en *El Monitor Republicano*, México, 26 de agosto de 1878, año XXVIII, num. 205.

Vigil, José María. "Boletín del Monitor" en *El Monitor Republicano,* México, 3 de septiembre de 1879, año XXVIII, Num. 211.

Vigil, José María. "Boletín del Monitor", *El Monitor Republicano,* México, 22 de octubre de 1878, año XXVIII, num. 253.

Vigil, José María. "Boletín del Monitor", en *El Monitor Republicano*, México 26 de octubre de 1878, año XXVIII, num. 257.

Vigil, José María. "Discurso en la Junta de profesores de la Escuela Nacional Preparatoria del primero de septiembre", en *José María Vigil Textos filosóficos*, edición y estudio introductoria de José Hernández Prado, México , UAM, Azcapotzalco, 2005.

Vigil, José María. "Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria", en Juan Antonio.

COMPLEMENTARIA

Ortega y Medina, *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia,* México, IIH, UNAM, 1992.

Ortega y Medina, Juan Antonio (editor*). Polémicas y ensayos en torno a la historia*, México, UNAM, 2001.

Sierra, Justo. "El señor Vigil y el artículo 5 constitucional", en el periódico *La Libertad*, 23 de agosto de 1878.

Sierra, Justo. *La Evolución política del pueblo Mexicano, Obras Completas, tomo XII,* México, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, 1984.

Sierra, Justo. "La Libertad y el señor Vigil", en *La Libertad*, México, 30 de agosto de 1878.

Sierra, Justo. "Nuestros Principios", en *La Libertad*, México, 6 de septiembre de 1879.

HORACIO BARREDA (1863-1914)

BASICA

- "Aquiles y la tortuga", en *Revista Positiva,* t. VIII, México, 1908.
- "La Escuela Nacional Preparatoria, lo que es y lo que se quería que fuera dicho plantel de enseñanza", en *Revista Positiva,* t. VIII, México, 1908.
- "Oración en honor de Augusto Comte", en *Revista Positiva,* t. VIII, México, 1908.
- "Discurso oficial leído en la distribución de premios en la XV Feria ganadera de Coyoacán", en *Revista Positiva,* t. IX, México 1909.
- "La enseñanza preparatoria ante el tribunal formado por el "Bonete Negro" y el "Bonete Rojo". Cartas a un amigo. En *Revista Positiva,* t. IX, México, 1909.
- "Velada de honor del ingeniero Manuel Fernández Leal" (Discurso). En *Revista Positiva,* t. IX, México, 1909.
- "Homenaje a Pierre Laffitte" (Discurso). En *Revista Positiva,* t. X, México, 1910.
- "Apuntes para la historia. Diálogo entre el buen sentido común y uno de sus discípulos. En *Revista Positiva,* tt. X y XII, México, 1910 y 1911.
- "Diálogos políticos entre el buen sentido común y un entusiasta demócrata". En *Revista Positiva,* tt. X y XI, México, 1911 y 1912.
- "Artículos políticos" (Serie de cuatro artículos). En *Revista Positiva,* t. XII, México, 1912.
- "Curso elemental de Matemáticas" (Las tres primeras lecciones del cap. 1 de los tres planeados para la obra). En *Revista Positiva,* t. XIII, México, 1913.
- "Tristes augurios en memorable aniversario" (Discurso). En *Revista Positiva,* t. XIII, México, 1913.
- "Discurso sobre la libertad de prensa". En *Confederación cívica independiente.*
- y Agustín de Aragón, "Las universidades y la Universidad de México". En *Revista Positiva,* t. XII, México, 1912.

COMPLEMENTARIA

ARAGÓN, Agustín. Revista Positiva. México, 1901-1914.

COMTE, Augusto. La filosofía positiva (Antología). Proem. est. introd. selec. y análisis de los textos por Francisco Larroyo, México, Ed. Porrúa, 1982. Col. "Sepan cuántos...", núm. 340.

DÍAZ Y DE OVANDO, Clementina. La Escuela Nacional Preparatoria. Los afanes y los días. México, unam, 1910.

La educación positivista en México. (Antología). Selec. est. introd. y preámb. Por Edmundo Escobar. México, Ed. Porrúa, 1978. Colecc. "Sepan cuántos...", núm 335.

ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*. México, F.C.E., 1969.

ANDRÉS MOLINA ENRÍQUEZ (1868-1940)

BÁSICA

- *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1979. (Texto que se encuentra en la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM)
- *La revolución Agraria en México*, México, INEHRM, 1976. (Texto que se encuentra en la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM)
- *Clasificación de las Ciencias Fundamentales*, México, INAH, 1990. (Texto que se encuentra en la Biblioteca "Samuel Ramos" de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM)
- "Filosofía de mis ideas sobre Reforma Agraria" en *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, Anexos, 1979.

COMPLEMENTARIA

Basave Benítez, Agustín. *México Mestizo*, México, FCE, 1992.

Cabrera, Luís. “La reconstitución de los ejidos de los pueblos como medio de suprimir la esclavitud del jornalero mexicano” Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados el 3 de diciembre de 1912, y publicado en Silva Herzog, Jesús (director) *Colección de folletos para la historia de la Revolución Mexicana*, México, Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas, T. II, 1961.

Córdova, Arnaldo. “El pensamiento social y político de Andrés Molina Enríquez” Prólogo a *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1979.

Magallón Anaya, Mario. “Andrés Molina Enríquez: su concepción de hombre”, en Saladino García, Alberto. (comp.) *Humanismo Mexicano del siglo XX*, T. I, UEAM, 2004.

Mardones, J.M. y Ursúa, N. *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*, México, Fontamara, 1994.

Orozco, Wistano L. *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos*, Imprenta de “El Tiempo”, México, 1895.

Silva Herzog, Jesús (director) *Colección de folletos para la historia de la Revolución Mexicana*, México, Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas, 1961.

AGUSTÍN ARAGÓN (1870-1954)

BASICA

- *Lord Cowdray y la ingeniería: consideraciones sobre la función social de la riqueza*, Antigua Imprenta de Murguia, México, 1927.
- *La paz y espiritual y la civilización: ensayo sociológico*, Tip. El Progreso, México, 1928.
- “Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social” en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902
- *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico*, editora intercontinental, México, 1954, 2 volúmenes.

(Disponibles en la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México)
- "Discursos de clausura del concurso científico nacional", en Revista Positiva, I (Febrero, 1901) pp. 66-67.
- "El positivismo," en *Revista Positiva*, V (Enero, 1905), 90-92.
- "Notas políticas," en *Revista Positiva*, XI (Septiembre, 1911), 540-543.

(Disponibles en el Fondo Reservado de la Hemeroteca Nacional)

COMPLEMENTARIA

Beller, Walter, et.al ., *El Positivismo mexicano*, UAM Xochimilco, México, 1973.

Zea, Leopoldo., *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, FCE, México, 1968,

IV. DISCURSO ESCOLÁSTICO

INTRODUCCIÓN

No es posible estudiar el pensamiento mexicano liberal y el positivista sin conocer el discurso de la filosofía escolástica mexicana que se da contemporáneo a ellos. La tarea comparativa, ineludible, entre estos tres discursos es la única que puede aclarar sus contenidos siempre en una constante oposición.

El pensamiento escolástico mexicano no presenta una uniformidad en su desarrollo, ¿a qué nos referimos, concretamente? Al hecho, innegable, de que al interior de la escolástica mexicana y atendiendo, primordialmente, a su obra filosófica encontramos en ella tendencias y posiciones significativamente opuestas entre sí, lo cual le concede riqueza y no detrimento. En su discurso filosófico pueden distinguirse posturas que van desde un acendrado fanatismo hasta otras abiertas a posiciones filosóficas modernas. Estos lineamientos que nos recuerdan a una composición de líneas quebradas, son característicos en el desarrollo de dicho discurso, en el siglo XIX. Es por esto y en relación a él que no es correcto recurrir a la generalización. El lector podrá comprobar que es muy distinta la posición de Aguilar de Bustamante y la de Enríquez Orestes y a su vez se presenta una gran diferencia entre Aguilar de Bustamante y Díez de Sollano y Dávalos. Resalta la excelencia de un Munguía junto al decadente pensamiento de Francisco de Zavala. Las diferencias en cuanto a su posición ante el liberalismo y positivismo, son significativas. Por ejemplo, entre Agustín Rivera abierto al liberalismo y a la ciencia, y Agustín de la Rosa, totalmente tradicionalista, hay un abismo.

Por otra parte, esta escolástica no presenta la riqueza, en cuanto a contenido filosófico, de la escolástica, también mexicana, del siglo XVIII; a pesar de ello algunas de sus obras son sumamente valiosas al interior de un espacio lógico y en general filosófico. Tal es el caso de Clemente de Jesús Munguía cuya obra filosófica es, a nuestro parecer, la más consistente e importante en todo el siglo XIX en México.

Así mismo debe reconocerse que la producción de la corriente escolástica fue superior, en número y sobre todo en contenido, filosóficamente hablando, a la de los liberales y positivistas contemporáneos de ella. Baste recordar al ya citado Munguía, a Díez de Sollano y Dávalos, a Briceño en su "Discurso" sobre el pensamiento de Spencer y a José Ma. de Portugal y Serratos, entre otros.

Por último, puede afirmarse que la corriente tradicional de la escolástica se caracteriza en primer lugar por su oposición a las ideas "ilustradas"; en segundo lugar su teorización eminentemente polémica en relación a la circunstancia política que le toco vivir, dominada en primera instancia por el liberalismo, después por el po-

sitivismo y años más tarde por la influencia marxista y en tercero por sus críticas a planteamientos de carácter científico como los de Lamark y Darwin.

Si el liberalismo mexicano la hizo blanco de sus ataques, ella reaccionó en forma polémica, aguda y directa, manteniendo siempre una posición defensiva, que bien pudo ser un obstáculo para que se diera en ella una creación filosófica. Motivada por las distintas circunstancias presenta, la mayoría de las veces, una actitud de crítica en relación a las teorías mencionadas; crítica en la que lamentablemente se deja dominar por la pasión y el fanatismo. Esta posición perdura hasta entrado el siglo XX. Baste citar en relación a ella, a Francisco Zavala, Ramón Contreras, Eugenio Manzanedo, Manríquez y Zárate, Portugal y Serratos en sus escritos contra el positivismo y el marxismo.

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

RAFAEL ABOGADO

De la vida del presbítero Rafael Abogado poco se sabe. Perteneció a la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de México y murió en el año de 1828.

Abogado combatió enérgicamente el ateísmo de la época con argumentos de fuerza filosófica presentados de manera clara y sencilla, fundamentalmente, en una pequeña, pero interesante obra póstuma titulada *El ateísta convencido*, escrita en forma de diálogo o conversación didáctica, que si bien hace ameno su contenido, no representa obstáculo alguno para delimitar con precisión sus razonamientos filosóficos.

Abogado denuncia la actitud licenciosa promovida en el siglo llamado de las luces "por los que se jactan de ser ilustradores de todos los hombres. !Qué afrenta de nuestros tiempos!".[1] La "bárbara filosofía de la incredulidad" inspira sentimientos opuestos a los que se originan en la religión. Esta última recomienda caridad y misericordia, aun para con los enemigos, postura que ha merecido elogio hasta de J. J. Rousseau, "uno de los mayores enemigos de Jesucristo", a juicio de nuestro autor.[2] Los incrédulos fomentan sentimientos contra el Estado, como es el desacato a la autoridad, pues "no queriendo sujetarse á autoridad alguna, ni divina ni humana pretenden apoderarse de las riendas de los gobiernos, alucinando á los pueblos con las voces lisonjeras de filantropía, derechos imprescriptibles, y sacrosanta libertad; con el fin de oprimirlos, tiranizarlos, y constituirlos víctimas de su codicia, de su ambición y libertinage [*sic*]".[3]

El autor critica fuertemente a la Ilustración europea, avalada por "impíos y libertinos", que aparecen cual comunicadores de luces brillantes, que disipan las tinieblas del fanatismo y de la superstición propia de los siglos de la ignorancia y de la barbarie; y que, según ellos, hacen espíritus fuertes y despreocupados, en oposición a la cobardía que infunden las ideas religiosas. Los ilustrados, continúa Abogado, inducen a sacudir el yugo de la religión y a no aceptar otro origen del hombre que no sea la naturaleza, ni un fin que sobrepase los límites del tiempo.

En fin, según nuestro autor, la Ilustración niega la existencia de Dios y conduce al ateísmo. Promueve a un hombre sin fe, sin religión, sin Dios, sin moralidad y sin conciencia, dejando amplio camino a los placeres y desórdenes. El fin del hombre es semejante al de las bestias.[4]

---

[1]Rafael Abogado. *El ateísta convencido*. p. 8. Valverde Téllez en su obra *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana (1821-1943)*, refiriéndose a esta obra, da el título de: *El ateísta convertido*. p. 16.
[2]*Ibidem*, pp. 10-11.
[3]*Ibidem*, p. 13.
[4]*Ibidem,* pp. 14-21.

Para Abogado, muchos son incrédulos porque leen libros y escuchan discursos contrarios a la religión; sin embargo, acepta que es propio de un filósofo investigar la verdad para abrazarla dondequiera que la encuentre.

Se dedica, en la obra que se analiza en este estudio, a demostrar, filosóficamente, la existencia de Dios, por diversos caminos que manifiestan, claramente, un fundamento tomista. En este sentido "Pruébase la ecsistencia [*sic*] de Dios":

1. por el consentimiento de todos los pueblos.
2. por las invenciones que suponen en el agente, conocimiento y previsión.
3. por la conservación de los animales.
4. por la formación de los insectos, y la reproducción de las plantas.
5. por la causalidad del mundo.
6. por la existencia del mundo.

Para efecto de este estudio analizaremos, con amplitud, ésta última.
Prueba de la existencia de Dios,
por la existencia del mundo

Para demostrar con evidencia que existe Dios, esto es, un ser eterno, infinitamente sabio, poderoso, providente, benéfico y bondadoso. Ser que es perfecto, criador y conservador del universo. Un ser por quien todas las cosas visibles e invisibles existen, se mueven y obran. El ser que es principio y fin de todos los seres y fuente inagotable de todos los bienes, el autor se vale de lo que él mismo denomina pruebas "eficaces", "claras y perceptibles", aun para los entendimientos más "rudos y estúpidos". Conscientemente utiliza argumentos racionales de base filosófica, cuyo contenido, a modo de glosa, exponemos a continuación.

Rafael Abogado sostiene que todos los seres del universo son contingentes, es decir, existen de tal modo que pudieran no haber existido; o que antes de existir eran indiferentes para existir o no existir; por lo tanto, todo ser que tiene esta indiferencia para existir o no, necesita de una causa que lo determine a la existencia. Por ejemplo, para que existiera el hombre fue necesario que recibiera el ser de otros hombres, y estos mismos lo recibieron de otros anteriores, y éstos de otros, y así sucesivamente, retrocedemos hasta llegar a un hombre que no recibió el ser de otro hombre, sino de una causa totalmente distinta de los hombres, y que viene a ser la primera cauda de todos los hombres.

Si los hombres que son los seres más excelentes del universo, han recibido la existencia de una primera causa, con mayor razón, los demás seres inferiores existen por un principio que los ha producido y que es su primera causa. "Pues esta primera causa es á quien reconocemos con el nombre de Dios: luego ecsiste [*sic*] este Dios, primer principio y causa de todos los seres".[5]

[5] *Ibidem*, pp. 24-25.

Por otra parte, señala que "Todos los filósofos sensatos reprueban el proceder hasta lo infinito, de manera que se vaya pasando de causa en causa, sin venir á llegar á la primera; porque esto, en substancia, es no manifestar la principal causa de las cosas; y por lo mismo este modo de discurrir ni es propio del filósofo, ni del racional. El verdadero saber consiste, en conocer el por qué de cualquier cosa. Es propio del entendimiento humano la investigación de la verdad, y este no descansa mientras no llega a encontrarla; y procediendo hasta lo infinito en el orden de las causas, nunca podrá alcanzar la verdad".[6]

Ahora bien, nuestro autor cuestiona en relación con este número infinito de hombres, ¿hubo alguno que existiera primero que los otros, o no lo hubo? Si la respuesta es afirmativa, este hombre ¿se dio el ser a sí mismo, o lo recibió de otro? Es obvio que no pudo dárselo a sí mismo, porque ninguno puede dar ni hacer alguna cosa antes de existir; de esta manera, el primer hombre recibió el ser de otro; este otro, es la causa primera de todos los hombres, es decir, Dios. El autor concluye que no importa el número de hombres que hayan existido, de cualquier forma, los hombres reconocen un primer principio y causa de su ser, completamente distinta de ellos.

Ante el argumento u objeción de la eternidad del mundo por la cual el hombre no tuvo un principio de existencia, Abogado sostiene, al igual que muchos filósofos y teólogos, que es un gran desatino aseverar que el mundo es eterno.

¿Podrá alguno afirmar, racionalmente, que los hombres por los infinitos siglos de la eternidad han vivido sepultados en las tinieblas de la ignorancia de todas las ciencias y de todas las artes, y aun de aquellas que son más necesarias para la comodidad, utilidades y conservación de su vida? Una afirmación racional de esta índole es un absurdo, según nuestro autor.

Además, continúa Abogado, como no tenemos otro medio que la tradición oral y escrita, testimonios y monumentos, para conocer los hechos que precedieron a nuestra existencia, resulta absurdo creer que los hombres que existieron en los infinitos siglos de la eternidad, anteriores a nuestra época, viviesen sin el conocimiento de las ciencias y las artes necesarias para la conservación de la vida. De no probarse que tales ciencias y artes hayan existido, debemos inferir que, "o no han existido los hombres desde la eternidad, y así es un delirio asegurar que el mundo es eterno, o que los hombres de esos siglos vivieron sumergidos en la ignorancia de todas las ciencias, y de todas las artes, y que por lo mismo más bien fueron brutos, que racionales, y que descendiendo nosotros de ellos, seremos igualmente brutos. Este honor me parece no lo han de admitir los señores incrédulos que se glorían de ser muy racionales, y maestros ilustradores de todo el universo".[7]

Ante la posibilidad de la objeción de cometer la falacia *ad ignorantiam*, ya que por el hecho de que no se tenga noticia de las ciencias y artes de los siglos anteriores

[6] *Ibidem*, p. 25.
[7] *Ibidem*, p. 37.

no es prueba de que no las haya habido, replica que los críticos convienen en que hay casos en que el argumento negativo es poderoso cuando la cosa que se afirma es de tal naturaleza que, si hubiera sucedido, habría alguna constancia de ella, el no haberla es prueba de que no sucedió.

Rafael Abogado concluye esta prueba de la existencia de Dios, basándose en la existencia del mundo, con otro raciocinio en contra de la eternidad del mundo: "Si el mundo fuera eterno, sería tan numerosa la multitud de los hombres, que ecsistieran actualmente, que no cabrían en toda la estension [*sic*] de la tierra".[8] El autor apela a la autoridad de las observaciones hechas por el varón de Humboldt a propósito de este problema.[9]

Abogado reconoce que el mundo no se formó por la casualidad sino por un ser sabio y omnipotente el cual, de acuerdo con sus planteamientos de carácter tomista, ha demostrado que existe. Es el año de 1828 y Rafael Abogado, humilde sacerdote, pero atento a combatir algunas de las inquietudes y problemática de la época lucha en contra del ateísmo que ve infiltrarse en nuestra sociedad.

Sus reflexiones son muy valiosas porque ponen de manifiesto la disidencia que se dio en México, en esta época, entre el pensamiento escolástico y el pensamiento mexicano que heredaba la tesis de la Ilustración francesa, además del esfuerzo por ser contestatario ante los discursos innovadores de su tiempo, y por presentar un profundo convencimiento de que es necesario salir en defensa, racionalmente, del teísmo que se profesa. Además de su obra *El ateísta convencido*, aquí brevemente analizada, escribió la *Autoridad del Papa*[10] y *Cristianismo victorioso y Triunfo de la Amistad*.[11]

Rosa Elena Pérez de la Cruz

[8] *Ibidem*, p. 46.

[9] En esta misma obra, Abogado toma como ejemplo, las observaciones del varón de Humboldt al afirmar que "en las llanuras encumbradas de nuestra [*sic*] Méjico, el número de los nacidos respecto del de los muertos, es como de 230, á 100, y en todas las regiones frias, que son las mas de la América mejicana, están en la proporción de 200, á 100; de modo, que según los cálculos de este sabio viagero, [*sic*] la población de nuestra América debería duplicarse en el espacio de 36 á 40 años; sin embargo asegura que personas muy instruidas en la materia, se inclinan á crer [*sic*], que los progresos han sido más rápidos, y así se duplicaria la población en menos tiempos, si no lo embarazaran la peste, y las demas plagas destructoras de la humanidad". pp. 46-47.

[10] En relación con esta obra, Valverde Téllez señala que no se conoce ningún ejemplar de ella, *op. cit.*, p. 16.

[11] *El cristianismo Victorioso y Triunfo de la amistad. Escrito para los niños y personas que carecen de los principios fundamentales de la religión cristiana*, fue publicada en México en 1823 y en 1826.

JAVIER AGUILAR DE BUSTAMANTE

> El buen pensador debe procurar ver en los objetos
> todo lo que hay, pero no más de lo que hay.
> A. de Bustamante

El presbítero doctor Javier Aguilar de Bustamante pertenece al grupo de los personajes históricos cuya obra ha sido relegada al olvido. Resultó sorprendente que en el curso de nuestra investigación no se encontrara dato alguno acerca de su vida y obra.[1] Pero si bien no existe una biografía formada, y excedería los límites de esta investigación el plantearla, señalaré tan sólo los escasos datos que en las obras de nuestro autor se encuentran acerca de sí mismo.

En la carátula del *Ensayo político, literario, teológico dogmático* (al cual nos referiremos en adelante simplemente como el *Ensayo*) se encuentra, debajo del nombre del autor, la leyenda "Miembro del Ilustre y Nacional Colegio de Abogados de México", de donde resulta que además de su formación sacerdotal, tuvo también el título de abogado. Sin embargo, son más numerosas las referencias a su experiencia como sacerdote que como abogado,[2] aunque, a la vez, su pensamiento se encuentra profundamente influido por su formación en el Derecho, como veremos más adelante.

En lo que respecta a su origen y formación, sabemos por su propio testimonio que fue sobrino del expresidente Anastasio Bustamante[3] y que su maestro fue el que llama "primer sabio de la república": Don Basilio Arrillaga.[4]

---

[1]Se consultaron numerosos diccionarios y enciclopedias relacionados con México y es notable la ausencia de datos acerca de nuestro autor. Se investigó, por ejemplo, en el *Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México*, la *Enciclopedia de México*, el *Diccionario Enciclopédico de México* y el *Diccionario de México*. Tampoco aparece en la *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana (1821-1943)* de Emeterio Valverde Téllez.

[2]*Cfr*. Aguilar de Bustamante, *Ensayo político, literario, teológico dogmático.* México, Sixto Casillas, 1862, en la p. 106, habla de sus "más de veinte años de párroco", y en otros lugares recurre a los recuerdos de esta larga experiencia. Por otro lado es clara su formación en el área del Derecho, baste revisar la argumentación legal que desarrolla en contra de las Leyes de Reforma en las pp. 14-26, donde transcribe ciertos pasajes de la Constitución de 1857 e intenta demostrar la nulidad de las reformas juaristas.

[3]*Cfr*. *Ibidem,* p. 38. Dato este que no fue útil para ampliar la biografía del autor, a pesar de haber buscado alguna genealogía del presidente Bustamante.

[4]*Cfr*. *Ibidem*, pp. 140 y 169. Esta información tampoco nos permitió hallar algún dato que esclareciera la biografía de nuestro autor.

El *Ensayo político, literario, teológico dogmático* del doctor Javier Aguilar de Bustamante fue redactado e impreso en el mismo año: 1862. La situación de México en el año de 1862 era por demás crítica. Desde el 17 de julio de 1861 el Congreso había autorizado la suspensión del pago de la deuda pública por un término de dos años. Este decreto produciría la suspensión de relaciones con Francia, Inglaterra y España apenas unos días después. Para noviembre de 1861, y ante las presiones internacionales, Juárez deroga la moratoria.

En el mes de diciembre llega a las costas de Veracruz una escuadra española que exige la satisfacción de sus peticiones. Para enero de 1862 se presentan también las escuadras inglesa y francesa. Se inician entonces formalmente las negociaciones. En el mes de febrero se autoriza al avance de las tropas extranjeras hacia territorios más salubres (por medio de los Convenios da la Soledad) en el entendido de que en caso de que las negociaciones fracasaran los ejércitos deberían replegarse al punto de desembarco.

A mediados de abril la fuerza española y la inglesa se retiraron del territorio nacional para volver a su país. Las fuerzas francesas inician las hostilidades en contra del gobierno juarista a fines del mismo mes de abril. El 5 de mayo los franceses son detenidos en Puebla. El resto de este año de 1862 el gobierno liberal se dedica a organizar la defensa del territorio nacional y a fortificar puntos previendo el avance de los franceses.

Aunque carecemos de la fecha precisa en que se escribió y publicó el *Ensayo* de Aguilar de Bustamante, sin embargo tenemos la seguridad de que fue a partir de mayo de 1862 y antes del final del mismo año. Esto, debido a que esta obra de Aguilar de Bustamante responde a un motivo fundamental: contestar a dos editoriales –que en realidad era una editorial dividida en dos partes– publicadas por el presbítero Juan N. Enríquez Orestes en el *Monitor Republicano* los días 22 y 26 de mayo de ese año de 1862 (reproducidas íntegramente en la parte tercera del *Ensayo* de Aguilar).

Enríquez Orestes hablaba en nombre de los "clérigos constitucionales reformistas" y tituló ambas publicaciones "los clérigos cristianos y los fariseos". En general, Enríquez Orestes ataca a los sacerdotes conservadores que están en contra de la Reforma y que no sólo luchan contra el gobierno sino incluso al lado del invasor francés.

Más particularmente cabe decir que la primera editorial toma como tema central la condenación por parte de la Iglesia al padre Guevara, el cual fue acusado de administrar el sacramento de la confesión sin tomar en cuenta su jurisdicción. Enríquez Orestes intenta mostrar que en esa sentencia el factor determinante ha sido el liberalismo profesado por el padre Guevara, e incluso ataca la doctrina eclesiástica de la jurisdicción en relación con la confesión.

En la segunda parte, Enríquez Orestes analiza la sentencia de irregularidad dictada contra el mismo padre Guevara. Enríquez Orestes hará el intento a su vez de demostrar que son en realidad los sacerdotes conservadores los que caen en irregularidad al apoyar la invasión y al luchar en contra del gobierno establecido.

Aguilar de Bustamante responderá enérgicamente en su *Ensayo*, intentando mostrar que Enríquez Orestes basa su argumentación en contradicciones y sofismas.[5]

El *Ensayo político, literario, teológico dogmático* del doctor Aguilar de Bustamante consta de cuatro partes. En la primera de ellas Aguilar realiza una crítica, a momentos irónica, sobre la situación del gobierno mexicano y los usos ridículos y corruptos que dominaban en éste.

En la segunda parte (que titula "policía") Aguilar critica el estado de la sociedad de su época, culpando de ella, en gran parte, a la ausencia de reglamentación efectiva por parte del gobierno, de vigilancia y previsión.

En la tercera parte Aguilar de Bustamante enfrenta directamente a Enríquez Orestes reproduciendo sus editoriales del 22 y 26 de mayo para proceder en un segundo momento a intentar refutarlas. Aguilar se centra en la discusión teológica y doctrinal sosteniendo la ortodoxia católica. Su argumento principal se reduce a que, aunque Enríquez Orestes niega que los Concilios y las declaraciones papales se encuentren por encima de lo dicho por la Escritura, sin embargo se vale de ellos para atacar a la jerarquía católica conservadora.[6]

En la cuarta parte de su obra, Aguilar reproduce la representación que envió al entonces presidente Juan Álvarez (en 1856) pidiendo se revocara la exclusión del clero del derecho de ciudadanía.

Las primeras dos partes poseen un marcado matiz político social, con referencias prácticas muy importantes. La tercera parte se centra en cuestiones religiosas sin abandonar el aspecto político e incluso el filosófico político. En cuanto a la cuarta parte Aguilar simplemente desea difundir su escrito que, como es claro, no tuvo repercusión alguna en la política del gobierno sobre el clero en general.[7]

Hemos mencionado que Aguilar de Bustamante sostiene una polémica con Enríquez Orestes, el cual escribió en contra de los sacerdotes conservadores. Esto parecería indicar claramente que Aguilar fue un sacerdote conservador. Pero no es así. La posición política y filosófico-política de Aguilar es sumamente peculiar, presentando matices conservadores y liberales a la vez, como veremos. Es a partir de esta visión que analizaremos el contenido de algunas de sus principales ideas filosóficas.

Aguilar de Bustamante –y toda la historiografía mexicana del siglo XIX– comprendió la lucha entablada en el país como un conflicto suscitado entre dos bandos: los liberales y los conservadores. Aguilar de Bustamante, como ya lo hemos señalado, parecería ser un miembro claro de este segundo grupo y, sin embargo, posee una gran cantidad de rasgos del primero.

[5]Para un estudio más detallado de la obra y tendencia de Enríquez Orestes remitimos al Apéndice que aparece al final de este capítulo.

[6]A pesar de las afirmaciones de Aguilar de Bustamante, creemos que este uso de la doctrina católica por parte de Orestes parece responder más a un recurso discursivo que a una contradicción efectiva.

[7]Respecto de una posible respuesta de E. Orestes al *Ensayo*... de A. de Bustamante, remitimos al final del Apéndice anexo a este capítulo.

En la búsqueda de la comprensión del conflicto que vive, Aguilar de Bustamante creará una nueva categorización para reclasificar a los hombres que se encuentran en pugna. Aguilar enfrentará el concepto de "partido" a la idea de "nación". Veamos.

Refiriéndose al nombramiento de ministros, y en dos momentos distintos, Aguilar de Bustamante señala que "cuántas veces [los jueces] deben su nombramiento al espíritu de partido y no a su aptitud y honradez: luego, el efecto de este nombramiento da por resultado indispensable, que la ley, la fe pública, la justicia, los intereses sociales o de los particulares, sean víctimas de los intereses de partido; y envilecida así la noble profesión de la magistratura, adios sociedad, adios moral, adios garantías, y adios pueblo".[8] En otras palabras: "se han buscado colores políticos, y no honradez, aptitud, y energía, únicos dictados que debieran adornar a los que se encargan de los negocios".[9]

Para Aguilar de Bustamante la idea de partido es contraria al bien de la nación. Es ese "espíritu de partido" el que ha impedido que los individuos más aptos desempeñen los cargos públicos que serían apropiados a su capacidad y avalados por su probidad.[10] Aguilar de Bustamante ilustra esta idea exponiendo el caso de Félix de

[8]Aguilar de Bustamante. *Op. cit.*, p. 127.

[9]*Ibidem*, p. 69.

[10]Según Aguilar "no existe entre los hombres otra distinción seria, que la distinción del mérito personal". Cita tomada de *Cuatro palabras al abate Testory.* México, Juan N. Serrano, 1865. p. 101.

Las *Cuatro palabras* de Aguilar de Bustamante son una respuesta al texto del abate Testory (capellán mayor del ejército francés en México, caballero de la legión de honor, oficial de la Orden Imperial de Guadalupe" se lee en la carátula) *El Imperio y el clero mexicano.* En este escrito Testory (hábil ideólogo de la política imperial) analiza cuatro cuestiones de vital importancia tanto para el Imperio como para el clero mexicano: 1ª ¿Qué se hará con los bienes eclesiásticos vendidos por el gobierno liberal? 2ª ¿Qué se hará con los bienes que quedan aún en manos del clero? 3ª ¿Se ocupará el Estado en los nacimientos, los matrimonios y las muertes de los ciudadanos? 4ª ¿Decretará el nuevo Imperio la libertad de cultos? ¿Dará libertad a las conciencias? (*Cfr.* Parte II). En breve, la opinión de Testory es que deben respetarse las ventas hechas por el gobierno liberal. Que los bienes que aún posee el clero deben ser a su vez vendidos y que éste acepte una renta por parte del Estado. El gobierno debe ocuparse, dice Testory, de los nacimientos, matrimonios y las muertes, en primer lugar porque no hay doctrina religiosa que lo prohíba y en segundo lugar porque esto beneficiaría a los que no pueden pagar estos servicios que cobra la Iglesia (parte VIII). Por último defiende la libertad de cultos y de conciencia "en nombre de los grandes principios de nuestras sociedades modernas" y con el fin de favorecer la inmigración. Concluye que todo lo anterior es necesario para la fortaleza y el engrandecimiento del Imperio, en un sacrificio que sólo el clero está llamado a hacer "por el bien de la patria".

La respuesta de Aguilar de Bustamante al opúsculo de Testory lleva el nombre de "cuatro palabras" por tratarse de una respuesta a cada una de las cuatro cuestiones que Testory planteaba. Sintéticamente podemos decir que Aguilar, en lo que respecta a la primera cuestión, exige "que se devuelvan a sus dueños" los bienes eclesiásticos vendidos por el gobierno liberal (p. 8). De la segunda cuestión menciona que los bienes que aún permanecen en manos del clero deben ser respetados. Lo contrario resultaría una violación al derecho natural a la propiedad (p. 21). De la tercera cuestión recuerda que desde siempre las parroquias han tenido la obligación de dar cuenta al gobierno de los nacimientos, matrimonios y muertes, por ello si

Lamennais,[11] para mostrar que aún los clérigos pueden ser útiles a la república en caso de que su experiencia y sus intereses así lo demostraran. No es con la exclusión del clero de la vida política como se fomentará el bien de la nación, sino que, al contrario, para Aguilar de Bustamante es el espíritu de partido el que quedará afirmado si se insiste en negar toda participación política al clero: "El triunfo de principios no se debe buscar por las vías de represalia, sino por la fuerza moral. Si el clero ve que es despreciado por el gobierno, imposible es que pueda amarlo: será obediente por la fuerza y descontento en su corazón. Si se ve que el gobierno lo llama por la via del convencimiento y de una confraternidad republicana, entonces el triunfo es de la nación, no de los partidos; entonces todos hemos ganado, entonces se acabaron las pérdidas".[12]

Es claro que la idea de "partido", opuesta a la idea de "nación" y del bien de la nación, nace a partir de la condición sacerdotal de Aguilar de Bustamante. La exclusión que padecía de participar en cualquier actividad política le disponía a elaborar un discurso que abriera la posibilidad a la injerencia del clero en asuntos públicos. Pero por supuesto que no será todo el clero el que intervenga. Aguilar no niega que existen hombres capaces y honrados dentro del clero, así como reconoce también la existencia de elementos corruptos y de corta habilidad política.

En este sentido, resume su idea de partido diciendo que "probidad y honradez, es la base de la que debe partir el nombramiento de los ministros, sea cual fuere su color político; pues es falso el que haya muchos partidos en México; no existen más que dos, y son: el de [los] hombres de bien y el de [los] perversos; pues hay puros, moderados, reaccionarios y santanistas, pillos; y puros, moderados, reaccionarios y santanistas, hombres de bien; y aunque es verdad que el error es el primer patrimonio del hombre, también lo es que, en política, no es fácil atinar, cuál es el partido, esento [*sic*] de ese error que ha ensangrentado nuestra sociedad; mucho menos cuando los medios de que se ha echado mano para defenderse mutuamente han sido reprobados,

el poder civil quiere ocuparse de llevar sus propios registros, sería excesivamente oneroso para el gobierno y resultaría, además, en una duplicación de funciones. Por último, Aguilar rechaza la libertad de cultos, en relación a la cuarta cuestión, mostrando que ello generaría división social y nacional, y que es inconveniente para México. Respecto de la libertad de conciencia indica que es condición natural e inalienable de cada hombre el ser libre en su interior por lo que es un absurdo hablar de que el gobierno "otorgue" a los ciudadanos la libertad de conciencia.

El rechazo de Aguilar a las tesis de Testory no sólo indica una diferencia fundamental con el pensamiento liberal en general, sino que muestra el rechazo de una gran parte del clero a la política imperial.

Haremos notar, por último, que existen otras respuestas al texto de Testory. La de Aguilar no fue una reacción aislada. Recordemos tan sólo un anónimo titulado *Algunas observaciones sobre el opúsculo intitulado El Imperio y el clero mexicano* del Sr. Abate Testory, capellán mayor del ejército francés en México, por un sacerdote mexicano. México, Imp. de M. Murguía, 1865. (Este texto se localiza en la biblioteca del Seminario Conciliar de México. México, D. F.).

[11]Véase bibliografía.

[12]A. Bustamante. *Ensayo*..., p. 328.

pues aunque los políticos digan que el fin salva los medios, siempre que estos sean criminales, resulta serlo aquél".[13]

Y de modo mucho más breve Aguilar expresa, unos años después: "hay algo superior a los partidos y a los gobiernos: una buena política".[14]

En resumen. Para Aguilar de Bustamante no existe contradicción en la unión relativa de sus convicciones católicas con el pensamiento liberal desde el momento en que lo que pretende no es el triunfo de un partido sino el bien de la nación. La idea de partido en Aguilar comprende la recategorización de la política que elimina los "colores", es decir, las clasificaciones por tendencias. Aguilar destaca el hecho de que para la política de su tiempo resultaba mucho más útil hablar de aquellos que sinceramente desean el bien de la nación, sin importar su filiación política y de aquellos que con irresponsabilidad y falta de capacidad, la perjudican.

Dada la formación, por un lado, sacerdotal de Aguilar de Bustamante, y por otra sus estudios de derecho, tal vez la idea más interesante y que presenta mayor riqueza en el *Ensayo* es la idea de derecho. Expondremos ahora los contenidos y derivaciones que Aguilar realiza de esta idea, la cual, como ya hemos señalado, presentará tanto un matiz escolástico como liberal.

---

[13] *Ibidem*, p. 45.

[14] *Cuatro palabras*..., p. 94. En su *Defensa del pase del Breve de Monseñor Clementi* se lamenta "del estado fatal a que nos han reducido los partidos". La *Defensa del pase del breve de monseñor Clementi*, escrito en 1853, prácticamente la víspera de la caída de Santa Anna, es una defensa en favor del delegado apostólico llegado a México en ese mismo año.

Monseñor Clementi presentaba como acreditación un breve el cual resumía las funciones delegadas por el papa en su persona. La misión de Clementi consistía en elaborar un informe del estado de la Iglesia mexicana y auxiliar en ciertos casos específicos de juicio eclesiástico. De hecho, el Breve poseía veintinueve puntos que precisaban la labor que debía realizar y el límite de la autoridad de monseñor Clementi.

Sin embargo, tanto el Congreso como los obispos locales deseaban que Clementi se retirara, pues su presencia se consideraba atentatoria a la soberanía nacional y transgresora de los derechos propios de los obispos locales. Aguilar de Bustamante sostiene en su *Defensa* que Clementi nunca había tenido, ni podría tener, jurisdicción o autoridad alguna por sobre lo establecido en México, civil o eclesiásticamente. Aguilar indica que la labor de Clementi es sólo la de informante, y que si bien el papa le ha encomendado alguna labor de tipo práctico, siempre ha sido con la salvedad de ser sujeto "a los derechos ordinarios" (p. 7). De ahí que Aguilar concluya: "Ecsaminando el Breve en su sentido propio, nada contiene que importe un ataque a los derechos de la soberanía nacional, ni a los de nuestros obispos; pues no hay facultad alguna que no contenga una escepción sabia y legal" (p. 64).

La *Defensa* de Aguilar se divide en cinco partes (que se transcriben según aparecen en la portada de la *Defensa*):

1ª Sobre el verdadero sentido del Breve.

2ª Pruébase que los obispos y cabildos no trataron la cuestión en su punto de vista.

3ª Se satisfacen los argumentos de la mayoría de la Cámara.

4ª Vindicta de la conducta pública de Monseñor Clementi, metropolitano y cabildo eclesiástico de México.

5ª Contestación a la comisión del Supremo Gobierno en contra de su consulta.

En principio, para Aguilar de Bustamante el derecho puede dividirse en tres partes fundamentales: por un lado, el Derecho Natural, por otro el Derecho Divino y en tercer lugar el Derecho Positivo.[15]

Esta división del Derecho es resultado de la influencia escolástica en el pensamiento de Aguilar de Bustamante, y específicamente del pensamiento tomista. Sin embargo, para la escolástica tradicional antes que el Derecho Natural está el Divino. De aquí podemos observar el sugerente matiz que Aguilar presenta en su idea de Derecho.

Analicemos ahora cada uno de estos tres tipos de Derecho mostrando los contenidos que Aguilar asigna a cada uno de ellos.

Respecto al Derecho Natural Aguilar nos dice que "los derechos absolutos que el hombre recibe de la naturaleza… se reducen a tres puntos principales: *seguridad, libertad y propiedad*".[16] No es difícil describir que estos derechos naturales presentan una orientación liberal. Veamos cómo en la exposición de cada uno de ellos Aguilar reafirma su liberalismo, aunque matizándolo con sus convicciones religiosas.

Respecto de la *seguridad*, recordemos que el primer beneficio que los liberales europeos (Hobbes, Locke) esperaban de la formación de la sociedad era la seguridad sobre la propia vida. El final de la ley del más fuerte. En este sentido Aguilar nos dice que "la seguridad personal consiste en el goce tranquilo de su vida, de su cuerpo y de sus honor".[17]

El derecho a la seguridad es una libertad defensiva. Un derecho que nos asegura ante las arbitrariedades de cualquier agente externo sobre nuestra persona. Es por ello que la forma concreta de ejercer este derecho a la seguridad depende del poder judicial. El poder judicial es, para Aguilar, la garantía de respeto a nuestra vida y nuestro ser: "el poder judicial consiste, según los publicistas y políticos, en el derecho de castigar los crímenes y arreglar los intereses particulares mediante la aplicación de las leyes civiles y penales. Este derecho es obligatorio a todos los gobiernos y sin él no puede haber sociedad. El poder judicial no es otra cosa que uno de los órganos del poder legislativo, y el que le pone en acción haciendo que prevalezca el *derecho* del más débil sobre las pretensiones del más fuerte y asegurando el imperio de la ley y la paz entre los ciudadanos…".[18]

Dos observaciones a la cita anterior. La primera es que a pesar de mencionar a esos "publicistas", Aguilar no nos aclara si se trata de liberales europeos o políticos mexicanos los que señalan la función del poder judicial. Por otro lado, cabe resaltar que para Aguilar (como para Hobbes y Locke) sin el derecho a la seguridad "no puede haber sociedad".

[15]La enumeración de estos tres "derechos" es casi, podríamos decir, natural en Aguilar, puesto que en distintos lugares de sus textos los enumera en el mismo orden y de hecho con la misma frase (*Cfr.* *Ensayo*, pp. 35 y 112) dato que evidencia su formación escolástica.

[16]A. Bustamante. *Ensayo,* p.74.

[17]*Ibidem.*

[18]*Ibidem*, p. 137.

El derecho a la seguridad en el pensamiento de Aguilar, y en concordancia con la teoría liberal, es fundamento de la vida social y motivo esencial para la conformación de cualquier sociedad.

Aún más, este derecho a la seguridad no sólo incluye la seguridad de un individuo ante otro, sino que también debe asegurar al individuo frente al poder: "…el caracter de autoridad o el de representante de la soberanía nacional, no autoriza lo que sin ella es prohibido; y que si atropella los derechos y la justicia, todos estamos autorizados para reconvenir según nuestras leyes vigentes".[19] El poder que reside en el Estado no puede ser utilizado indiscriminadamente, porque el mayor poder lleva consigo la mayor responsabilidad: "si pues el gobierno ha reunido la jerarquía de los derechos más sagrados nunca puede ni debe olvidar que el primer derecho lleva consigo el primer deber, y que colocado en el más alto lugar de su jurisdicción, lo es también en el más alto grado de responsabilidad".[20]

Recapitulando. Para Aguilar el primer derecho natural es la seguridad. Esta seguridad tiene como objeto la defensa del individuo ante el poder de otro más fuerte y ante el Estado mismo. Es el poder judicial el que se encarga de hacer efectivas las leyes, las cuales han sido establecidas para castigar a cualquier miembro de la sociedad que atente en contra de la persona o de la vida de otro.

El segundo derecho natural que Aguilar nos presenta es el derecho a la *libertad*.

Como ya lo señalamos, Aguilar simpatiza con el liberalismo y con la mayor parte de las libertades liberales. Aclara que "el [derecho] de la libertad individual, comprende la libertad de la persona y de las acciones, la del pensamiento y su manifestación, y la de la conciencia y su culto".[21] La libertad individual comprende tres grupos de derechos fundamentales: la libertad de acción, la libertad de pensamiento y expresión, y la libertad de conciencia y de culto.

En cuanto a la primera libertad, la de acción, Aguilar no profundiza más en ella, sin embargo creemos que su pensamiento queda aclarado si ponemos en relación esta libertad con lo dicho anteriormente acerca de la seguridad: el derecho individual a no padecer violencia y, entonces, a autodeterminar la vida propia.

Respecto de la libertad de pensamiento (que conlleva la libertad de expresión, y que, podemos suponer, implicaría la libertad de imprenta, por ejemplo) Aguilar nos dice de un modo muy ilustrativo que "uno de los derechos más preciosos de los ciudadanos es el de manifestar libremente sus opiniones, que no son otra cosa, que el producto de su inteligencia, pero ese derecho se convierte en obligación cuando la sociedad sufre males, que sensiblemente la precipitan a su ruina".[22] La libertad de

[19] *Ibidem,* p. 313.
[20] *Ibidem*, p. 69.
[21] *Ibidem*, 74.
[22] *Ibidem*, p. 3.

pensamiento y de expresión tienen sentido sobre todo en el terreno político, y posibilitan el mejoramiento de la nación mediante el libre intercambio de ideas.[23]

Será respecto de la libertad de conciencia y de culto que Aguilar de Bustamante mostrará todo el peso de su formación religiosa. A pesar de enumerar esta libertad como parte del derecho natural a la libertad, nuestro autor matizará la fuerza de ésta, afirmando que no es lícito cambiar la religión que los mexicanos se han dado a sí mismos: "ningún gobierno está facultado para imponerle a las naciones religión alguna, ni trastornarle la que por sí se han dado. El hacer lo contrario es herir de muerte a la sociedad; es un ataque a su soberanía; es infringir todos los derechos, la espresión y efecto de la libertad individual que siendo una garantía del hombre, sólo a su conciencia toca el fallo de su decisión. Los gobiernos no tienen más obligación respecto del culto religioso que proteger el que los pueblos han adoptado…".[24] Aguilar acepta que la creencia sólo puede asegurarse en la conciencia individual, pero el poder público no tendría porqué declarar la libertad de cultos si el pueblo, según él, posee ya una religión que a í mismo se ha dado. Por otro lado Aguilar de Bustamante señala que un pueblo en una condición de miseria e ignorancia como el mexicano no sería capaz de discernir la religión que le conviene.[25]

Por otro lado, Aguilar de Bustamante reconoce la intolerancia esencial del cristianismo en cuestiones religiosas: "si alguna vez [las autoridades eclesiásticas] no han obedecido en todo a [las autoridades civiles] ha sido porque en su conciencia no han podido concertar la práctica de doctrinas tolerantes con las del cristianismo, esencialmente intolerante en materias religiosas".[26]

En sus *Cuatro palabras al abate Testory* afirma que "del cielo parte la intolerancia religiosa"[27] junto con los bienes que la evangelización ha llevado a los pueblos incultos. De hecho es en sus *Cuatro Palabras*… donde desarrolla más ampliamente su pensamiento respecto de la libertad de cultos y la libertad de conciencia.

En primer lugar es clara su insistencia en el sentido de que es necesaria la intolerancia[28] y que para preservar la paz hay que "acomodarse a las costumbres de los pueblos" y, por tanto, conservar su religión.

[23]En sus *Cuatro palabras al abate Testory*, obra escrita durante el Imperio de Maximiliano en México, Aguilar expresa su nostalgia por el gobierno juarista, en función del respeto que éste último demostraba por la libertad de expresión y de imprenta. Cito *in extenso*: "… en tiempo del señor Juárez había una plena libertad de imprenta, sin más restricciones que los actos de la vida privada; pero vino la política francesa, hija de la vieja Europa, haciendo el papel de civilizadora, y con toda su civilización impuso el sello de los tiranos a la libertad de imprenta, a los labios de los mexicanos…" (pp. 97-98). La simpatía que externa e incluso la necesidad social que Aguilar de Bustamante atribuye a la libertad de pensamiento, expresión e imprenta resulta por demás patente.

[24]A. Bustamante. *Ensayo*..., pp.108-109.

[25]A. Bustamante. *Cuatro palabras*..., pp. 84-85.

[26]A. Bustamante. *Ensayo*..., p. 310.

[27]*Cuatro palabras*..., p. 73.

[28]*Ibidem*, p. 86.

Por otro lado, afirma que es imposible aceptar la tolerancia religiosa por cinco razones principales: por el bien del pueblo, por el evangelio, por la justicia, por la civilización y por el bien del Supremo Gobierno.

Sintetizando sus detalladas argumentaciones podemos decir que no debe accederse a la tolerancia de cultos por el bien del pueblo en tanto que se trastornarían sus valores y costumbres, dividiría familias y generaría grupos antagónicos.[29]

Respecto del evangelio, Aguilar transcribe numerosas citas bíblicas rechazando la tolerancia.[30] En cuanto a la justicia ésta exige dar a cada uno lo suyo, de ahí que el gobierno deba velar por la religión de su pueblo.[31]

La civilización pugna por la educación social, y la tolerancia de cultos la dificulta. De ahí que ésta sea considerada un obstáculo para la civilización de los pueblos.[32]

Por último, el bien del gobierno exige no se declare la tolerancia pues los conflictos sociales serían continuos y más profundos al interior del pueblo.[33]

Dado lo anterior, Aguilar de Bustamante rechaza la tolerancia de cultos como un mal para los individuos y la sociedad.

Respecto de la libertad de conciencia, Aguilar sólo señala que éste no es un derecho dado por gobierno alguno sino que pertenece a la naturaleza misma del hombre el que su conciencia sea libre: "¿qué puede existir, puede vivir, alguna conciencia sin libertad propia?".

Para Aguilar, en resumen, el derecho natural a la libertad implica la libertad de acción y de decisión individuales, y la libertad de pensamiento y expresión. Respecto de la libertad de cultos, Aguilar la rechaza argumentando que no se puede atentar en contra de la religión que el pueblo mismo se ha dado, que le conviene y en justicia no le puede ser arrebatada. Reconoce, finalmente, que el rechazo a la libertad de cultos se debe, en mucho, al carácter intolerante propio de la religión católica.

Por último, abordaremos el tercer derecho natural que enlista Aguilar de Bustamante: el derecho a la *propiedad*. Analizaremos, pues, la idea de propiedad de nuestro autor.

Aguilar de Bustamante define el derecho natural a la propiedad como "la facultad de disfrutar pacíficamente de los bienes que se poseen sin poder ser obligados a cederlos contra su gusto".[34] En un largo párrafo Aguilar de Bustamante nos explica el origen de la propiedad y el desarrollo de la actividad comercial, mostrando una clara semejan-

[29] *Ibidem*, p. 85.
[30] *Ibidem*, p. 88.
[31] *Ibidem*, p. 89.
[32] *Ibidem*, p. 91.
[33] *Ibidem*
[34] A. Bustamante. *Ensayo*…, p. 74. En este punto importa llamar la atención al modo como Aguilar refleja las preocupaciones de su época en su teoría de los derechos naturales. Poseer implica, de modo inmediato, la capacidad de no ceder los bienes "contra su gusto". Recordemos la reciente nacionalización y venta de bienes eclesiásticos decretada por el gobierno liberal.

za con las doctrinas liberales económico-políticas (especialmente Locke y Smith): "el hombre civilizado y dueño de su persona, entiende serlo también del fruto de su trabajo: esto es, de los productos que por su fuerza o arte ha obtenido de la naturaleza. Los emplea a mejorar su ecsistencia y si en fuerza de actividad, habilidad, o economía ha tenido la felicidad de que los productos ecsedan a lo que ha podido o ha querido gastar, estos son preparados para tomar diversas formas, llamados comestibles, combustibles, muebles, inmuebles, vestidos, máquinas, etc. y por los cambios de estos productos cada productor adquiere lo que no era de él y para él, estableciéndose bien pronto el ramal comercial, que es la vida de las naciones civilizadas".[35]

En relación con el origen de la propiedad, Aguilar, probablemente, retoma las tesis centrales de la teoría lockeana (en el *Ensayo sobre el gobierno civil*) pero especialmente de Adam Smith (en la *Riqueza de las naciones*). Es el trabajo individual el que da origen a la propiedad sobre los productos de ese trabajo. El trabajo tiene como principio la creación de un producto inmediatamente utilizable. Después, es posible tener un excedente en la producción y aparece el intercambio y más tarde las formas más complejas de comercio. Este comercio es el fundamento de la riqueza y la prosperidad nacional.

Ahora bien, tal vez la parte más interesante de su idea de propiedad –y la más original– es aquella en que afirma que si bien todo individuo puede disponer de su propiedad con entera libertad, entonces ¿por qué negar a la Iglesia el derecho de poseer?

Por las Leyes de Reforma los bienes del clero habían sido sujetos a la subasta pública y habían pasado a ser propiedad del Estado. Aguilar de Bustamante trata de mostrar que este acto ataca los derechos individuales e importa una negación práctica de la soberanía del pueblo.

Al respecto Aguilar aclara que el gobierno ha recibido su poder soberano de una delegación que el individuo ha hecho sobre aquél. "El gobierno es el delegado y el pueblo el delegante: luego aquél no puede excederse de sus atribuciones atacando la voluntad de su comitente; si pues este es libre para hacer donación a cualquiera, y de su consiguiente a la Iglesia, ésta adquiere legítimamente al aceptarlas… y el delegado no puede revocar aquellas, porque su única misión es sujetarse a sus atribuciones".[36] El gobierno excede el poder que el pueblo ha depositado sobre él si niega la capacidad de poseer del clero, puesto que todos sus bienes proceden de la donación de particulares. De este modo, si se ataca la propiedad del clero, se viola el contrato establecido entre el gobierno y el pueblo, deduce Aguilar; así, la soberanía popular queda en entredicho.[37]

[35] *Ibidem*, p. 62. (*Cfr*. También p. 64 y s).

[36] *Ibidem*, p. 23.

[37] Los bienes recibidos por la Iglesia por donación de los fieles, no le pueden ser arrebatados sin que ello implique un verdadero robo, arguye Aguilar: "El Estado tiene la obligación imprescindible de conservar los bienes y nunca de constituírse árbitro de las propiedades de aquél que tuvo el humor de nombrarlo su defensor y custodio" (*Cuatro palabras*…, p. 39). Y además, "si pues la voluntad de los donantes ha seña-

Resumiendo. La idea de propiedad en Aguilar de Bustamante tiene un claro origen liberal. La economía política liberal procede del mismo modo como lo hace nuestro autor: de la producción para el consumo a la producción para el intercambio, y el reconocimiento de las bondades del comercio. En cuanto al problema concreto de la nacionalización de los bienes eclesiásticos, Aguilar muestra que el gobierno no puede violar el derecho a la propiedad de cualquier elemento de la sociedad y que hacerlo implica un ataque a los derechos de todos los individuos y los deseos del pueblo.

A modo de resumen general acerca del derecho natural en Aguilar de Bustamante, podemos decir que nuestro autor retoma los principios y las libertades liberales, matizando cada una de estas desde el punto de vista de la filosofía escolástica, con su religiosidad y sus convicciones católicas fundamentales. Orienta su pensamiento por medio de la idea del bien de la nación y con este mismo argumento rechaza la libertad de cultos, única libertad liberal que, según nuestro autor, propiciaría más bien la disolución social.

Por otro lado, además de los derechos naturales, para Aguilar existen ciertas *obligaciones naturales* de los miembros de un Estado: "la patria lo es de todos sus hijos, y los hijos todos, sin escepción, deben apoyarla, amarla y trabajar por ella de mancomun. Estas obligaciones no son puramente sociales, son morales y de derecho natural".[38] Todos los derechos naturales, nos aclara finalmente Aguilar de Bustamante, "aunque no consten en los códigos de nación alguna, no pueden dejar de existir, porque se derivan de la naturaleza del hombre".[39]

En lo referente al segundo tipo de derecho, el Derecho Divino, para nuestro autor existe un gran problema en conciliar las doctrinas divinizadoras del poder, tradicionales en la Iglesia católica, y la tesis del origen popular del poder.

Aguilar, como ya lo hemos visto, acepta que la soberanía reside originariamente en el pueblo. De hecho, existe toda una línea contractualista típicamente liberal en los comentarios que escribe acerca del origen de la sociedad.[40] A pesar de ello no puede evitar, hablando acerca de la autoridad, indicar que "la autoridad temporal es soberana y que la legítima trae su origen del cielo, deduciendo de aquí la obediencia y la sumisión debidas".[41] Tal vez es en este punto en donde es más claro el problema teórico a que se enfrenta nuestro autor para conciliar un liberalismo que considera adecuado para su patria y un cristianismo que le indica que es absolutamente verdadero y necesario para la salvación de las almas.

---

lado a las comunidades sus obsequios, las donaciones *a sua natura* son irrevocables, ni menos por ningún gobierno puede usurparse" (p. 21).

[38]A. Bustamante. *Ensayo*..., p. 320.

[39]*Ibidem*, p.74.

[40]*Cfr*. *Ibidem*, pp. 3-4 y p. 124. En sus *Cuatro palabras*… por ejemplo, dice que "el contrato social… ese contrato en fuerza del cual se quiere que haya sido formada la sociedad… tiene puntualmente por mira, objeto y fines, dos cosas: la tranquilidad y seguridad de las personas, y de consiguiente la conservación y defensa de sus haberes" (p. 13).

[41]*Ensayo*, p. 306.

Más abajo nuestro autor continúa: "el Omnipotente al formar al primer hombre lo constituyó en rey universal del globo, y por lo mismo soberano. El clero no ignora que esta soberanía del gobierno, dictada por el mismo Dios, pasó de Adán a Noé, de Noé a Abraham… y vemos desde Adán hasta Saúl, y de Saúl hasta nosotros, ha pasado la soberanía, aunque varía en el modo y forma de representarla".[42] La pregunta obligada es ¿la soberanía dada por Dios a la persona de Adán, en algún momento ha podido llegar a residir en el pueblo? No sabemos verdaderamente la respuesta de Aguilar de Bustamante. Su idea de Derecho Divino se limita a repetir la teoría del origen divino del poder, pero sin conciliarla realmente con las tesis liberales. Este sería lo que podríamos llamar el punto límite de la tendencia católico-liberal de Bustamante, quien prefiere rendirse en este momento a la doctrina tradicional y no innovar un punto declarado por la Iglesia.

Y si bien ya no respecto del derecho divino, resulta interesante encontrar en Aguilar un comentario sumamente crítico en contra de la *divinización del derecho*: "Antes de la independencia se ejercería una vigilancia suma sobre las facultades mentales, por temor de perder un país rico y los españoles, desconociendo su propia utilidad, creyendo que la ignorancia era el medio más seguro para impedir la emancipación de la América, así como para contener los reclamos sociales que más tarde debieran presentar su pabellón y desacostumbrarse a obedecer ciegamente las órdenes de una autoridad lejana, presentada como emanación de la Divinidad".[43] Si bien existe un poder legítimo que proviene de Dios indirecta e históricamente, según lo plantea nuestro autor, existe también un abuso político que consiste en divinizar el derecho positivo de una nación. Este elemento crítico es lo que nos muestra la originalidad y la agudeza en la visión político-filosófica de nuestro autor.

Pasando a la tercera parte de su idea de derecho, el *derecho positivo*, Aguilar de Bustamante entiende el derecho positivo como lo hacen tanto la filosofía política liberal como la tradicional: acepta tácitamente que se refiere a las leyes establecidas y vigentes en un lugar y tiempo determinado. Sin embargo, nuestro autor habla de derecho positivo sobre todo desde una perspectiva crítica. Intenta mostrar, por ejemplo, que lo malo del derecho positivo mexicano no es la ley por sí misma, sino su aplicación: "nunca me cansaré en decir que, leyes sobran, cumplimiento falta".[44] El caciquismo, los rezagos sociales impiden la realización plena de la ley.

Ahora bien, la ley positiva, ¿por quién y para quién existe? Existe por el gobierno y para el pueblo. Nos dice nuestro autor que "tres son los objetos principales de todo

[42] *Loc. cit.* Este párrafo citado del *Ensayo*…había sido ya publicado en 1853 por Aguilar en su *Defensa del pase*… (*Cfr. Defensa*…, pp. 67-69 y *Ensayo*…, pp. 306-309). Aguilar lo transcribe literalmente tomándolo de aquella obra.

[43] *Ensayo*…, p. 56.

[44] *Ibidem*, p. 94 (*Cfr.* también p. 47).

gobierno: 1º Proveer las necesidades de la nación; 2º Procurar su verdadera felicidad; 3º Fortificarse contra los ataques esteriores".[45]

¿Qué sucede si el gobierno, a través de actos u omisiones, abandona a la sociedad a su suerte o no procura su verdadera felicidad? Aguilar define al despotismo como "el estado de un país en el que no teniendo ley ni regla, ni límites el que gobierna, lo arrastra todo a su voluntad y sus caprichos".[46] Aguilar muestra a continuación que el gobierno, teniendo como objeto el cuidado de los intereses generales, no ha sido creado para beneficio de quienes ocupan puestos de poder: "un gobierno que ha cometido la torpeza de invadir los más sagrados derechos del hombre, no puede existir más".[47]

La disolución del Estado se realiza cuando se atacan los derechos de los individuos, cuando el Estado no vela más por el interés general sino que se convierte en instrumento de intereses particulares. Es por ello que el Estado, para nuestro autor, debe ser "la unidad y la solidaridad de una gran familia humana cuya unidad y solidaridad sagradas y sublimes las hemos roto por el veneno de los intereses pasajeros…".[48] El humanismo liberal de Aguilar es por demás evidente en la cita anterior. El Estado debe de estar al servicio de la vida humana.

En su idea del Derecho Aguilar de Bustamante subsume una gran cantidad de lineamientos teóricos y prácticos que asegurarán, según él, la libre y pacífica convivencia entre los seres humanos. El Estado deber ser rector de la sociedad y guardián de los intereses individuales. La ley debe respetar el derecho natural (a la seguridad, la libertad y la propiedad), mientras que, para Aguilar, la única libertad inaceptable en una sociedad como la nuestra será la libertad de cultos.

Como lo mencionamos al principio del presente estudio, parecería sencillo determinar la tendencia del pensamiento de Aguilar de Bustamante. Partimos de la base de su condición de sacerdote, su formación clerical y sus alegatos en favor de la doctrina cristiana ortodoxa, para concluir que es un conservador.

Sin embargo, a partir del estudio de su obra, nos damos cuenta de que ésta es una conclusión incorrecta. Aguilar de Bustamante demuestra su simpatía por el liberalismo, y por muchos de los principios que este sistema político sostiene. Incluso reconoce los beneficios que ha traído a nuestro país, y establece la necesidad de perfeccionar ciertas libertades.

Tal y como lo hemos visto al analizar su idea de Derecho, Aguilar de Bustamante sintetiza hasta cierto grado las dos fuentes de su pensamiento: la escolástica y el liberalismo. Podríamos decir que la escolástica se presenta como el soporte filosófico de muchas de sus convicciones, mientras que el liberalismo se le presenta como una estructura deseable en un sentido social.

[45] *Ibidem*, p. 101.
[46] *Ibidem*, p. 97.
[47] *Ibidem*, p. 65.
[48] *Ibidem,* p. 162.

Es por esto que su filosofía del Derecho presenta matices muy interesantes puesto que partiendo de una idea escolástica –particularmente tomista y probablemente suarista– del derecho, termina por coincidir con ciertas libertades propugnadas por el liberalismo.

La manera como Aguilar discrimina entre libertades, resaltando unas, aceptando otras y rechazando definitivamente una en especial (la libertad de cultos) nos muestra una peculiar aceptación del liberalismo al interior de la Iglesia mexicana decimonónica.

Sería simplista hablar de contradicción en el pensamiento de Aguilar de Bustamante. Por contradictorio que parezca a las categorías con que tradicionalmente se ha manejado la historia de México en el siglo XIX –dualidad conservadores-liberales– Aguilar plantea su pensamiento como un sacerdote plenamente convencido de la verdad de sus creencias, pero con una orientación filosófico-política en la que se presentan elementos propios del liberalismo.

El hecho anterior confirma la existencia de una diversidad de posiciones en el clero mexicano del siglo pasado. No todo el clero simpatiza con el conservadurismo. En el Apéndice podrá confirmarse el radical liberalismo de un sacerdote como Enríquez Orestes, el cual podrá calificarse de miembro del "clero rojo".

Menos radical que Orestes, Aguilar de Bustamante, si bien acepta ciertos principios liberales, expresa numerosas críticas a los gobiernos liberales mexicanos.

Lo que en definitiva se muestra aquí es que una parte del clero mexicano del siglo pasado, sin rechazar su condición religiosa y profundamente creyente, hace suyos al menos algunos de los ideales liberales. Veámos.

En primer lugar, es claro el profundo conocimiento que Aguilar tiene en lo concerniente a la escritura, el derecho canónico y la tradición católica.[49] Respecto de autores específicos, cita y refiere a obras de San Agustín, Francisco de Vitoria (al hablar sobre la obediencia a la autoridad); menciona numerosos Concilios, y respecto de la confesión cita a San Bernabé, San Clemente, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, San Ireneo, Tertuliano, Orígenes, San Cipriano, San Basilio, San Gregorio Niceno y otros.

Lo anterior demuestra el hábil manejo que Aguilar de Bustamante tenía de las fuentes clásicas de la doctrina católica y su apego a éstas.

A pesar de ello, Aguilar no deja de criticar la falta de estudio (del derecho, especialmente) que reina entre el clero. Señala que sería necesario tener un conocimiento más profundo del Derecho por parte del clero en general para proponer soluciones viables a la crisis de su momento (que era doble, la invasión francesa y la reforma anticlerical).

[49] *Cfr*: especialmente en la parte tercera del *Ensayo*… las numerosas citas y referencias de que se vale para rebatir las proposiciones teológicas de Enríquez Orestes.

Por otro lado, además de la tendencia y las fuentes mencionadas arriba, Aguilar presenta, como dijimos, una orientación liberal en su pensamiento. Por ejemplo, señala que la independencia "no sólo tuvo por objeto emancipar a México del dominio estranjero, sino también darla un gobierno liberal, que sin desatender las necesidades y las ecsigencias [*sic*] de los pueblos, caminara de acuerdo con el espíritu de la Nación".[50]

Por otro lado, no deja de reconocer al verdadero héroe de la Independencia, según los conservadores: Iturbide. A éste se refiere como "el héroe de Iguala".[51] En otro lugar reconoce que fueron Miramón y los conservadores los que iniciaron, desde antes y durante la guerra de Reforma, el despojo de los bienes de la Iglesia.[52]

Su simpatía por el sistema inglés, en lo político y lo comercial, es por demás claro.[53] Se expresa con gran respeto de Mora y de Washington[54] e incluso al hablar de la participación política del clero pone como ejemplo dos veces a "Lamenais" el cual fue elegido como diputado por la República Francesa, aún y cuando era religioso dominico.[55]

[50]*Ensayo…*, p. 3.
[51]*Ibidem*, p. 10.
[52]*Ibidem*, p. 30.
[53]*Ibidem*, pp. 72 y 80.
[54]*Ibidem*, pp. 299 y 162, respectivamente.
[55]Resulta sumamente significativo el que Aguilar mencione como ejemplo de sacerdote útil a la nación a Lamennais.

Hugo Felicidad Roberto de Lamennais (1782-1854). Sacerdote francés. Ordenado en 1816, combatió al galicanismo y defendió tesis en favor del papado y de la ortodoxia católica en su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* (publicado entre 1817 y 1823). En 1830 funda, junto con Montalambert y Lacordaire, la revista *L'Avenir* en un intento de "reivindicar los derechos de la Iglesia". Sin embargo, la revista sostuvo la tesis de la separación de la Iglesia y el Estado, además de declararse en favor de la libertad de conciencia y de opinión. El papa Gregorio XVI condenó estas tesis directamente en contra de Lamennais en su encíclica *Mirari vos arbitramur* (15 de agosto de 1832) y reiteró su juicio en la *Singulari nos affecerant gaudio* (25 de junio de 1834). Luego de la condena de *L'Avenir*, Lamennais se sujeta al juicio del papa y Lacordaire repudia públicamente sus "errores". Sin embargo en 1834 Lamennais escribe sus *Paroles d'un croyant* donde se muestra rebelde a la condena papal y profundiza sus tesis religiosas. En 1836 da a la imprenta sus *Affaires de Rome*. Para entonces era pública su apostasía. Entre 1840 y 1846 da a conocer su *Ensayo de Filosofía*. Lacordaire escribirá su principal obra atacando el "sistema" filosófico de Lamennais. Al contrario, Montalambert cultivará el "liberalismo cristiano", el cual será llevado (por Montalambert y el mismo Lamennais, nombrados diputados) al seno de la Asamblea Nacional Francesa de 1848. Dentro del espectro de los diputados electos, Lamennais es reconocido como izquierdista. Muere en 1854 sin haberse retractado de sus tesis heterodoxas.

Ahora bien, en 1862 (en su *Ensayo…*) Aguilar –como hemos dicho– hace de Lamennais un ejemplo de sacerdote útil al Estado. Incluso en 1865 (en sus *Cuatro palabras…*) cita a Lamennais respecto de la libertad de conciencia –que, dijimos, no puede ser otorgada por el Estado, pues es propia de cada hombre; cita Aguilar de Bustamante: "No en valde [*sic*] los hombres aprecian tanto su libertad, ese sentimiento está en su naturaleza y es tan invencible como el deseo mismo de vivir; pero, alucinados por las pasiones, se forman

Pero tal vez el pasaje donde es más clara su posición respecto de las dos tendencias es cuando habla de los diversos ministros del gobierno y reconoce la labor de algunos de ellos. Nuestro autor alaba por igual a conservadores que a liberales. Menciona[56] al señor Raz y Guzmán, a Lucas Alamán, a Pedraza, Robles Pezuela, Lacunza, Yáñez, Larez, Aguilar y Bonilla, Degollado, Zarco, Manuel y Joaquín Ruiz e Ignacio Ramírez. Aguilar de Bustamante alaba por igual la probidad de conservadores que de liberales.

El conocimiento detallado de nuestro autor respecto de las fuentes liberales queda de manifiesto en sus *Cuatro palabras al abate Testory*, donde hace gala de hábil y profundo manejo de los autores y obras clásicas de los liberales. En diversos lugares cita directamente a Grocio, Puffendorf, Vulney, Robertson;[57] Heinecio,[58] Siéyes,[59] Voltaire,[60] a Rousseau en el *Emilio*[61] e incluso recuerda a políticos destacados como Mirabeau.[62]

Y para reafirmar esta característica bifronte de Aguilar de Bustamante, su escolástico-liberalismo, podemos recordar su propia declaración de fe política –como podríamos llamarla– en las mismas *Cuatro palabras*...: "… se nos acusará de retrógrados, pero somos progresistas como el que más: amamos la libertad como el que más y a nadie cedemos nuestro patriotismo. Pero queremos el progreso de los nuestros *con preferencia a los agenos* [*sic*]: esto es, queremos que en vez de inmigración estranjera y de reparto de dinero y de terrenos a ella, se le dé a los nuestros: se protejan a los pobres, a los pueblos que enseñan sus manos vacías pues no tienen en qué trabajar. Queremos que en nuestro país se elaboren los efectos que vienen del estranjero… que todo lo demás que cruza los brazos a nuestros patricios, no se permita su introducción. Queremos garantías para todos, y que los seculares no monopolicen los empleos públicos para solo ellos. Queremos que los flojos y perezosos trabajen, y devuelvan a Dios lo que es de Dios. Que se enseñe en las escuelas que el poseedor

una idea falsa de la libertad, y buscándola en donde no está, ellos mismos se precipitan en la servidumbre" (p. 62). Según Aguilar esta cita la toma de "su miscelánea á fojas 102".

Aguilar, nos inclinamos a pensar, atribuye cierto valor a la obra de Lamennais. En un hombre tan cultivado y con una preparación enciclopédica como la de Aguilar, resultaría al menos extraño que desconociera la condena que pesaba sobre las obras de Lamennais y, aún más, que desconociera su pública rebeldía a los juicios papales. Sin embargo, creo que para Aguilar la idea de libertad de Lamennais y su conducta política le parecen *ejemplares* en tanto que concuerdan precisamente con su propia tendencia (de Aguilar). Así como señalábamos el "liberalismo cristiano" de Lamennais y Montalambert, así tal vez convendría también señalar que el pensamiento de Aguilar podría calificarse de "cristianismo liberal".

[56] *Cfr.* *Ensayo*..., pp. 43 y ss.

[57] *Cuatro palabras*..., p. 10.

[58] *Ibidem*, p. 20.

[59] *Ibidem,* p. 21.

[60] *Ibidem*, p. 76.

[61] *Cfr.* pp. 78 y 83.

[62] *Ibidem*, p. 10.

de mala fé no hace suyos los frutos según las leyes del derecho natural y civil: que la enseñanza primaria y secundaria esté acompañada de educación moral, porque de nada sirve ser instruidos si son corrompidos; queremos que cese la persecución a la clase respetable de nuestra sociedad, queremos paz para todos y que todos tengan temor de Dios. Sin este temor no hay gobierno bueno, no habrá verdadera unión; nada habrá".[63]

Resulta patente el fluctuar de sus ideas y su simpatía por el liberalismo, unido a sus certezas como católico y como sacerdote.[64]

[63] *Ibidem*, pp. 92-93.

[64] Como una muestra más de la "ambigüedad ideológica" de Aguilar de Bustamante, podemos mencionar un libro titulado *Principales piezas del célebre proceso que inició por difamación el Dr. Javier Aguilar y Bustamante contra el Sr. Arzobispo de México Dr. D. Pelagio Antonio Labastida y Dávalos*. México, Imp. E. Orozco, 1877.

Esta obra, impresa muy poco tiempo después de los acontecimientos (el proceso mencionado se llevó a cabo entre noviembre de 1876 y junio de 1877) reproduce los principales documentos que testifican el desarrollo del caso. Es por demás claro que este libro se publica sin siquiera consultar a Aguilar de Bustamante: Aguilar perdió rotundamente en su demanda contra el arzobispo y el texto nos transmite una imagen de nuestro autor sumamente crítica, hasta satírica a momentos.

El problema se inicia cuando la población de Chalma envía una carta al arzobispo, con fecha del 8 de noviembre de 1876, pidiendo autorice se administre el sacramento de la confesión en el templo del lugar. Con una breve respuesta, el 22 de noviembre, el arzobispo hace notar que el templo no había sido asignado a la fecha a sacerdote alguno, y que, de este modo, no podría disponer cosa alguna "por no estar expedita nuestra jurisdicción y temer que nuestras disposiciones no sean respetadas por la persona que se ha entrometido en la administración de aquel Santuario, de cuyas limosnas y objetos sagrados no se nos ha dado cuenta hace mucho tiempo" (p. 5).

La "persona" de referencia era, precisamente, el doctor Aguilar de Bustamante. Aguilar, sintiéndose aludido y ofendido por la respuesta del arzobispo, lleva el caso a los tribunales acusándolo de injurias y difamación.

Cabe aclarar que Aguilar, en efecto, había llegado al santuario de Chalma luego de que el pueblo había rechazado a un sacerdote enviado por el arzobispo. Pasando el tiempo, el templo permanecía cerrado por lo que, a solicitud del mismo Aguilar, el gobierno le entregó las llaves del templo a su custodia y "para el culto católico". Al no haber sido consultado el arzobispo, éste menciona que, en tales circunstancias, temía que sus disposiciones no fueran respetadas.

El juez 1º de lo Criminal, licenciado don José M. Castellanos, declaró nula la acusación de Aguilar al indicar que no había delito alguno por el cual acusar al arzobispo.

Aguilar recurre entonces al Tribunal Superior en donde, para su desgracia, la sentencia se ve confirmada y Aguilar sufre una amonestación.

El caso fue seguido con expectación e interés por la sociedad de la época y lo que resta del libro se dedica a reproducir artículos de diversos periódicos que reseñaron el acontecimiento. Resulta significativo que todos ellos, incluída la prensa liberal, expresa sus simpatías por el arzobispo y rechaza las pretensiones de Aguilar.

La importancia histórica de este caso radica –tal y como se señala en la "presentación" del libro– en que una disputa de origen puramente religioso sea llevada a los tribunales civiles, considerando sobre todo el conflicto suscitado a partir de la definitiva separación Iglesia-Estado en México.

APÉNDICE
PBRO. JUAN N. ENRÍQUEZ ORESTES

Decidimos dedicar este apéndice al estudio del pensamiento del presbítero Juan N. Enríquez Orestes debido a la importancia y peculiar conformación de sus ideas. En esta breve revisión encontraremos que, al igual que en el caso de Aguilar de Bustamante, Enríquez Orestes tiene una clara tendencia liberal, aunque se inscribe en una línea religiosa que podemos calificar incluso de anticatólica.

Cabe aclarar, por principio de cuentas, que no se encontró dato biográfico alguno del presbítero Juan N. Enríquez Orestes. Aparte de las editoriales mencionadas más arriba y de otras dos que serán reseñadas posteriormente, no se conoce otro escrito suyo ni publicación alguna. Sin embargo, proporciona un buen indicio de su origen el hecho de que Enríquez Orestes ataque, en todas sus editoriales, al clero de Puebla y en especial al doctor Suárez Peredo (Vicario General de la Mitra de Puebla en 1862). Esto nos hace suponer que Enríquez Orestes vivía en Puebla y que enviaba sus editoriales al *Monitor Republicano* de México.[1]

Sabemos que Enríquez Orestes es sacerdote por testimonio propio: "Yo, séame lícito decirlo, he abrazado la carrera eclesiástica, con las más sanas y desinteresadas intenciones…".[2] Su formación sacerdotal queda de manifiesto sobre todo en el manejo que hace de los concilios y de la Escritura en sus publicaciones de mayo. Sin embargo, el pensamiento de E. Orestes tiene una orientación sumamente peculiar, por lo que a continuación mostraremos sus rasgos más relevantes.[3]

Este proceso, además, confirma algo que hemos señalado repetidamente: Aguilar es un sacerdote con profunda simpatía por la república y sus instituciones liberales. El que haya acudido antes a los tribunales civiles que a los eclesiásticos es ejemplo de ello.

[1]En el año de 1862 encontramos tres editorialistas en *El Monitor Republicano*, Florencio M. del Castillo, Gabino F. de Bustamante y Juan N. Enríquez Orestes. Este último publicó –como ya se ha mencionado– cuatro editoriales: las dos ya referidas del 22 y 26 de mayo, una del 20 de julio y una del 23 de diciembre. Dado el tiempo que separa una editorial de otra y el posible origen de E. Orestes, nos dimos a la tarea –infructuosamente– de encontrar algún periódico poblano de 1862 con la esperanza de hallar otros escritos de este autor.

[2]Aguilar de Bustamante, Javier. *Ensayo político, literario, teológico dogmático*. p. 243.

[3]Conviene aclarar que, dado el reducido número de textos de E. Orestes con que contamos, la brevedad y la intención de éstos, resultaría poco fructífero el intentar extractar ideas exclusivamente filosóficas, por lo que nos avocamos a caracterizar el pensamiento de E. Orestes en general, más que a aclarar ideas particulares. De cualquier manera –como podrá comprobarse– resulta sumamente significativa su orientación intelectual y nos parecen de suma importancia las consecuencias que pueden desprenderse del estudio de su pensamiento.

Podemos señalar cuatro rasgos dominantes en el pensamiento de Juan N. Enríquez Orestes. Estos son: un marcado liberalismo, su anticlericalismo, ciertos rasgos de indiferentismo[4] y una fuerte inclinación al protestantismo.

En cuanto al liberalismo de Enríquez Orestes, éste es evidente desde el momento en que se declara "constitucional y reformista". Su apego al gobierno juarista y su rechazo al conservadurismo es por demás radical. En relación a la ciudad de Puebla nos dice, por ejemplo, que "este pueblo es notoriamente liberal o reaccionario; si es liberal, más que ninguno debe empeñarse en acatar las leyes dimanadas del gobierno constitucional que ha proclamado; si es reaccionario, su falta de obediencia debe tenerse como una pública y obstinada rebeldía que no debe dejarse sin castigo, porque esto conduciría a los demás pueblos a la inmoralidad y entonces las leyes vendrían a ser unos vanos escritos despreciados de todos".[5]

Respecto del segundo rasgo –y en íntima relación con el anterior, como veremos– encontramos su anticlericalismo.

A pesar de ser sacerdote, E. Orestes siente un profundo rechazo por la jerarquía, las prácticas y muchas de las creencias estrictamente católicas. En este sentido, en todos sus escritos se expresa con dureza respecto del clero católico: "el sacerdote romano jamás siente en su cruel corazón un rasgo de humanidad o de indulgencia: todo es odio, rencor y venganza sin límites".[6] Podemos señalar, además que el anticlericalismo de E. Orestes está en íntima relación con su liberalismo, por un lado, y con su propia posición religiosa, por otro.

En cuanto a la relación entre su anticlericalismo y su liberalismo, ésta es clara cuando dice E. Orestes: "increíble parece ser la obstinada oposición con que el clero papista y en su séquito una muchedumbre de fanáticos, tratan de estorbar el desarrollo, y de burlarse de las sabidas [sic; *sabias*?] y benéficas leyes de reforma, que son tan necesarias para la pacificacion y el progreso del país".[7] Y en otro lugar: "no me es estraña ni desconocida la encarnizada persecución que los prelados de Puebla y de ésta metrópoli, han declarado siempre a todo eclesiástico que profesa ideas democráticas, porque para ese sacerdocio romano el mayor crímen es profesar estas ideas evangélicas".[8] Para E. Orestes la democracia es una "idea evangélica" junto con todas las doctrinas que acompañan al liberalismo. En este sentido, incluso llega a afirmar que "nadie ha sido más liberal ni más demócrata que Jesucristo".[9]

[4]Respecto del término "indiferentismo" remitimos a la encíclica *Mirari vos arbitramur* del 15 de agosto de 1832 del papa Gregorio XVI, en la cual caracteriza al indiferentismo como la opinión "de que la eterna salvación del alma puede conseguirse por cualquier profesión de fé, con tal que las costumbres se ajusten a la norma de lo recto y de lo honesto". (*Cfr*. Denzinger. *El magisterio de la Iglesia*. Madrid, Ed. Herder. P. 376-Dz 1613).

[5]"Editorial" del 20 de julio de 1862 en *El Monitor Republicano*.

[6]*Ensayo*..., p. 229.

[7]"Editorial" del 20 de julio de 1862, en el *Monitor Republicano.*

[8]*Ensayo*..., p. 228.

[9]*Ibidem*, p. 231.

En E. Orestes el liberalismo y el anticlericalismo se implican. La tendencia reaccionaria del clero en general le determinaban a rechazarlo por principio. Pero resulta claro que esta posición política en un sacerdote seguramente tendría que reflejarse también en su pensamiento religioso. Veamos.

En un intento por racionalizar su rechazo a la jerarquía y a la doctrina católica (por motivos políticos, como queda señalado), E. Orestes sostiene dos concepciones religiosas fundamentalmente: el indiferentismo y una cercanía al protestantismo.

Con relación al indiferentismo, E. Orestes nos dice que, respecto del "protestante, el judío, el mahometano, el gentil;… todas las funciones y ceremonias de su creencia –aunque de distinto modo– se dirigen a un mismo Dios, que las recibe con igual bondad, pues todos son sus hijos, a quien sin distinción imparte, con amor paternal, sus soberanos beneficios".[10] E. Orestes niega, de este modo, la doctrina católica que asegura que fuera de la Iglesia no hay salvación.[11] Nuestro autor establece, al contrario, que la salvación es posible mediante la práctica de la moral en cualquier religión.

En otro lugar nos dice que en el claustro no se encuentra "con más facilidad *la salvación eterna*, que ese Dios todo de amor y misericordia, concede al linaje humano en todos los estados *y en todas las religiones*".[12] E. Orestes incluso asegura que la libertad de cultos provocará una renovación religiosa: "Cuando en nuestro país haya distintos cultos, se verá sacerdotes instruídos, caritativos, honrados y desinteresados, que en medio de una pobreza laudable, con una vida laboriosa, digan a los pueblos la verdad, sin empobrecerlos ni atemorizarlos con falsos castigos, sin hacerlos que derramen su sangre por ellos, como lo han hecho los sacerdotes católicos romanos. Por eso, estos se oponen con tesón a la tolerancia religiosa y a las leyes de reforma".[13] La tolerancia obligaría a los sacerdotes a la perfección, pues la presencia de otras religiones les quitaría ese monopolio de las conciencias que ejercían en ese momento.

A modo de resumen, para E. Orestes el culto y la religión tienen que ser indiferentes en relación a la salvación eterna desde el momento en que ha repudiado al catolicismo. Para nuestro autor es en todo punto necesario afirmar la salvación dentro y fuera de la Iglesia Católica y, en el mismo sentido, justificar lo mejor posible la tolerancia de cultos.

La tendencia de E. Orestes hacia el protestantismo, por otro lado, resulta clara desde dos condiciones principales: su afirmación absoluta de la autoridad de la Escritura, incluso por sobre los concilios y disposiciones papales, además de la crítica a la autoridad del Papa y la jerarquía católica; y, además por su rechazo al culto externo, específicamente el católico.

[10] "Editorial" del 20 de julio de 1862, en *El Monitor Republicano.*

[11] *Cfr.* Denzinger. *Op. cit.*, Dz 2ss, 14, 39s, 246s, 423, 430, 468s, 570b, 714, 999s, 1473, 1613s, 1646ss y otros.

[12] "Editorial" del 23 de diciembre de 1862, en *El Monitor Republicano* (El subrayado es nuestro).

[13] "Editorial" del 20 de julio de 1862, en *El Monitor Republicano.*

En cuanto a lo primero, E. Orestes afirma la autoridad suprema de la Escritura en diversos lugares: "yo probaré con mi argumento más indestructible, es decir, con la Santa Escritura…",[14] y, respecto del doctor Suárez Peredo, dice que "si tuviera algunas virtudes, las respeto, y lamento sus crasos errores con que ataca al cristianismo… pero revela que ha cuidado muy poco de leer con atención las Santas Escrituras, y de comprender el espíritu del Evangelio, que es tan sencillo como amable".[15]

Pero no sólo se trata, como ya lo mencionamos, de afirmar la Escritura, sino que E. Orestes la enfrenta a toda otra instancia de autoridad eclesiástica: "quién ha dado facultad a los concilios, a los pontífices, que no son más que los apóstoles, ni a los teólogos, para interpretar a su antojo el sentido neto de la Escritura, y querer limitar o entorpecer las sabias disposiciones del Salvador?".[16] Y en el mismo sentido dice que "el concilio de Trento, que es más que la Biblia para los católicos romanos".[17]

Para E. Orestes sólo la Escritura es fuente de conocimiento religioso y de conducta moral. Así, resulta entonces que también las formas católicas de culto son ampliamente condenadas desde esta perspectiva. Para E. Orestes: "la misión del sacerdote cristiano es dar a conocer a los fieles la verdad evangélica, [aún] con perjuicio de sus intereses personales y de la comunidad; pero esto nada importa, con tal que resulte el beneficio de las masas populares, tan abatidas por el fanatismo y sepultadas por la ignorancia; a quienes, sin hacerles comprender esa religion tan amable y benéfica se han entretenido con las farsas [*sic*] y ridículas ceremonias del paganismo".[18] Como resulta claro, para E. Orestes la función del sacerdote está más cercana a la del pastor –la prédica– e incluso la del maestro –la redención del fanático y el ignorante– que no la de ministro del culto que domina en la concepción católica.[19]

Resumiendo. La tendencia del pensamiento del padre Juan N. Enríquez Orestes se caracteriza por un liberalismo práctico que le lleva a rechazar al clero reaccionario de su época. Este anticlericalismo se manifiesta de modo teórico y práctico por el re-

[14] *Ensayo…*, p. 232.

[15] *Ibidem,* p. 230 (*Cfr.* también pp. 233 y 249).

[16] *Ibidem*, p. 234.

[17] *Ibidem,* p. 233.

[18] *Ibidem*, p. 243.

[19] Con mayor dureza E. Orestes expresa la misma idea en la siguiente cita: "la religión no consiste en vanas ceremonias que tanto procuran los sacerdotes papistas, sino en las virtudes del corazón, que éstos desconocen, y los fanáticos idiotas a quienes sacrifican y tiranizan entreteniéndolos, como imbéciles, con procesiones y repiques, sin enseñarles el amable y caritativo cristianismo" ("Editorial" del 20 de julio de 1862 en *El Monitor Republicano*).

Cabe señalar que Aguilar de Bustamante también señala la tendencia protestante de E. Orestes: veáse *Ensayo…*, p. 225.

Es importante, en este mismo sentido, resaltar el uso reiterado del adjetivo "papistas" (al igual que "romanos") por parte de E. Orestes para designar despectivamente a los católicos y en específico al clero. Adjetivo típicamente protestante, que implica el rechazo de la jerarquía católica y, por tanto, de las fuentes eclesiales emanadas de, y reconocidas por la Iglesia.

chazo a la doctrina tradicional católica, al culto católico y a sus autoridades reconocidas. Por ello es que el pensamiento filosófico-religioso de E. Orestes culmina en el indiferentismo para desembocar, en un sentido puramente religioso, en el protestantismo. A través de esta postura Orestes se opone al poder no sólo económico-político de la Iglesia, sino especialmente al espiritual. Su intención se centra en reformar a ésta a partir de la doctrina plasmada en la Escritura.

Cabe comentar, para terminar nuestras notas sobre Enríquez Orestes, que buscamos en diversas publicaciones una posible respuesta a la réplica de Aguilar de Bustamante. Desafortunadamente no se encontró dato alguno al respecto. Sin embargo, es posible especular si las palabras que aparecen al final de su editorial del 23 de diciembre de 1862, se refieren de algún modo a Aguilar de Bustamante:[20] "siento que sea tan limitado el trecho en que toco materias tan importantes, sobre las que quisiera ser más estenso; pero como sé que hay algunas personas que por este motivo tendrán que sacar su pluma del tintero, espero me dé ocasión de hablar algo más en beneficio de ese vulgo que aún tiene los ojos vendados".

Carlos Lepe Pineda

[20]Parece sensato que para el 23 de diciembre Orestes pudiese haber conocido ya la respuesta de Aguilar a sus editoriales de mayo.

CLEMENTE DE JESÚS MUNGUÍA

Clemente de Jesús Munguía nació en los Reyes, Michoacán el 21 de noviembre de 1810. En los años comprendidos entre 1830 a 1838 cursó estudios en el Seminario Tridentino de Morelia, del que más tarde sería profesor de Humanidades y Derecho y rector.

En el año de 1838 se recibió de abogado. En 1841 alcanzó el grado de presbítero en la curia Eclesiástica de Morelia, siendo promotor, fiscal y vicario general de ella.

Fue un gran defensor del poder eclesiástico frente al poder político manteniendo importantes polémicas al respecto. Desde 1856 sufrió persecución política. En el año de 1861 fue desterrado por un decreto de Juárez; se dirigió a Italia viviendo en Roma algunos años. El 19 de marzo de 1863 la Santa Sede lo nombró primer arzobispo de Michoacán y en septiembre, del mismo año regresó a México.

Decepcionado de las decisiones, de carácter liberal, que tomaba el gobierno de Maximiliano y advirtiendo, por los problemas existentes, que la caída del Imperio mexicano era inminente salió de nuevo hacia Roma; allí falleció en el año de 1868, en el palacio Borghese. Fue enterrado en la Iglesia de San Roque. Años después sus restos fueron trasladados a México siendo sepultados en la catedral de Morelia.

Munguía escribió muchas e importantes obras sobre filosofía, educación, política, derecho y cuestiones teológicas.[1]

Fue, al interior de la escolástica mexicana, el más connotado de sus filósofos; en verdad su importancia filosófica no debe restringirse solamente al plano interior de la escolástica, ya que Munguía, por su pensamiento filosófico como tal y su ideario pedagógico puede ser identificado como el filósofo más importante del siglo XIX en México.

En el contenido de su obra filosófica pueden distinguirse tres rubros significativos, conformados respectivamente por: a) escritos de carácter esencialmente polémico, en donde defiende los intereses y el poder de la Iglesia;[2] b) escritos de contenido

[1]Su extensa producción bibliográfica así como sus sermones y Cartas Pastorales pueden consultarse en la relación que de ellas hace Emeterio Valverde Téllez en su *Bibibliografía eclesiástica mexicana (1821-1943)*. Tomo II. Obispos. p. 148 y ss. Las obras consultadas en el presente estudio son: *Del pensamiento y su enunciación en obras diversas del Lic. Clemente de J. Munguía*. vol. I, II, III, 1853; *Los principios de la Iglesia católica…* 1849; *Memoria instructiva…* 1849; *Del derecho natural…* 1849.

[2]Este rubro y los escritos que lo forman se trata en el estudio sobre *Polémicas…* que estamos realizando.

El rubro c) en el que se contempla en el Discurso lógico-epistémico aparecerá en el volumen II de: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*.

filosófico, mostrando, algunos de ellos, una proyección política y sobre todo pedagógica; c) escritos en donde trata y analiza a la Lógica y sus problemas. Esto da como resultado que Munguía, por la importancia de su pensamiento filosófico, sea tratado, en este estudio, en el Discurso escolástico y en el Discurso lógico-epistémico.

Pasamos a exponer los principales contenidos que se presentan al interior de su discurso filosófico, así como su proyecto pedagógico.

Comenzando por su posición ante el origen de las ideas sus conclusiones son contrarias al idealismo y al sensualismo, sin embargo plantea, en cierto modo, una conciliación con este último, concluyendo que, "los sentidos, la conciencia y la razón; tal es en último análisis, la triple fuente de nuestras ideas".[3]

En relación con las ideas generales afirma que estas se forman: "De una manera vaga o tradicional, que tiene su primer apoyo en las ideas individuales". Según su opinión, las ideas abstractas y generales "figuran de mui [*sic*] diverso modo en el empirismo de la gente iliterata y en la brillante esfera de una verdadera filosofía" de lo cual deduce que la clasificación de las ideas debe realizarse "eliminando las diferencias individuales y reuniendo las semejanzas… los procedimientos de clasificación que la escuela sensualista fija como condiciones indispensables para la existencia absoluta de las ideas generales o abstractas, si son nada en la cuestión absoluta de origen son mucho, y casi todo, en la cuestión relativa de métodos. Con estas limitaciones acabamos de manifestar el sentido en que adoptamos el precedente sistema de clasificación".[4]

Al tratar los signos del lenguaje representativos de las ideas nos habla de tres clases de signos: accidentales, que surgen por casualidad y son circunstanciales; naturales que tienen una conexión íntima "y aun una dependencia necesaria de la cosa representada", tales como la risa, el humo, etc., y los de institución que se fundan en

[3]Refiriéndose a los idealistas afirma que "ellos nada conceden por decirlo así al poder de la reflexión sobre las ideas sensibles, en cuanto al modo con que se forman las ideas abstractas y generales, pues para ellos tales ideas existen a priori con independencia de todo procedimiento ulterior". Así mismo critica las teorías de Descartes, Malebranche y Leibnitz en cuanto al origen de las ideas. *Del pensamiento y su enunciación*. vol. III. p. 469.

[4]Munguía. O*p. cit.*, vol. I, p. 478.

La insistencia de Munguía en que las ideas individuales son la base de todas las demás y su opinión de "que la escuela sensualista parte siempre de un hecho que da cierto fondo de verdad a su sistema" (*Del pensamiento y su enunciación*. vol. I, p. 477), unido esto a su propia y sincera afirmación, cuando al referirse a los años "anteriores al de 43 en que fuí nombrado Rector" y recordando la publicación de tres de sus obras, *Estudios oratorios, Lecciones prácticas de lengua castellana y Gramática general o aplicación del análisis a las lenguas,* nos dice: "La tercera [esto es la *Gramática general*…] debió quedar enteramente olvidada: fue hija de una época en que el autor pagó su tributo a las teorías ideológicas de la escuela sensualista", en *Memoria instructiva sobre el origen, progresos y estado actual de la enseñanza y educación secundaria en el Seminario Tridentino de Morelia*. pp. 235-236. Todo ello viene a confirmar la franca inclinación de Munguía, en su juventud, a la escuela sensualista, inclinación que, a pesar de sus críticas, a dicha escuela, perduró siempre al interior de su pensamiento filosófico.

"el concepto general y uniforme que tienen todos sobre que tal signo se ha establecido para significar tal idea"… *"El nombre sustantivo, el nombre adjetivo, el verbo y la negación*: He aquí los cuatro signos elementales que corresponden a los cuatro estados o situaciones también elementales de nuestras ideas".[5]

El nombre es representativo de la idea; el adjetivo señala la unión de una idea con otra. Las ideas se unen o se separan por el juicio, el acto de unión o separación de las ideas lo realiza el verbo, por medio de la palabra *es* o por medio de la palabra *no*.

En cuanto a las relaciones que pueden establecerse entre las ideas y en general para el trabajo de las facultades intelectuales plantea dos tipos de método: el analítico y el sintético.

Para la división de las ideas toma como puntos de referencia: *el sentimiento, la conciencia y la razón*, según procedan de la impresión de los objetos externos sobre los sentidos, del testimonio de la conciencia o bien del "ejercicio vario de nuestras facultades mentales".[6]

Por otra parte al tratar la *Ontología*, según su criterio, ésta, por estudiar ideas generales, debe pasar a formar parte de la *Ideología.* Veamos los pasos que sigue para llegar a esta afirmación: "La Ontología… se ha definido… *tratado del ente en general*", por lo cual ella se ocupa de "seis puntos… primero, noción de *ente*; segundo esencia; tercero causas; cuarto especies; quinto propiedades; sexto duración". Aclara que del ente solamente puede decirse que es "todo lo que existe o puede existir", si se quiere abundar más en ello sería obscurecer la noción de ente. Solamente añade la relación que las nociones de existencia y posibilidad guardan con el ente, estas pueden existir como ideas o existir de hecho, "la simple conveniencia de las cualidades constitutivas de la cosa, prescindiendo de cualquier otra idea, constituye la posibilidad y la reunión actual y efectiva de estas mismas cualidades forma la existencia".[7]

Pasa a definir, como ideas, los seis puntos señalados, objeto de estudio de la Ontología. Al tratar la sustancia y el modo, lo finito y lo infinito, sigue textualmente a Balmes a quien cita expresamente.[8]

---

[5]*Del pensamiento y su enunciación*…, vol. I, p. 480.

[6]*Op. cit,* p. 489.

[7]*Op. cit*., p. 492.

[8]Balmes, J. *Filosofía elemental*. "Ideología pura". Cp. IX y X. Indudablemente se advierten coincidencias entre el pensamiento de Munguía y el de Balmes. Los dos son representativos de una escolástica que, abandonando prejuicios, se abre, en cierto modo, a apuntamientos de la filosofía de finales del siglo XVIII y XIX. Munguía que, como hemos visto, se inclinó en un tiempo a la escuela sensualista, permanece más cercano a ella que Balmes. Los dos se refieren ampliamente a la *Ideología* como ciencia de las ideas. En relación a la *Ontología* se presenta en ellos una importante coincidencia al afirmar que la *Ontología* debía incluirse en la *Ideología*; al respecto nos dice Balmes: "La *Ontología* la he incluido en la *Ideología* porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido, en no situándose en la región de las ideas" (*Filosofía elemental*. p. 116).

Balmes nos habla de la "Ideología pura", que "tiene por objeto el orden intelectual puro", (*Filosofía*

Concluye, no sin un cierto tono de desprecio hacia los escritos de los metafísicos, que "Trata la Ontología, como ya vimos, del ente en general: pero como no hai [*sic*] ente ninguno en general, el objeto de esa ciencia es una idea; trata de la posibilidad y existencia de la esencia, de las causas y los efectos, de las especies y propiedades, del tiempo y la duración, todo en general; más como ninguna de estas cosas existe en general, tampoco ellas pueden tener una existencia fuera de la idea; [no puede dejar de recordarse, al respecto, la "navaja" de Ockham y la coincidencia de Munguía con ella] no son pues sustancia, sino ideas, aunque de un uso bastante común. Si pues la Ontología con todos sus objetos no viene a ser mas que la ciencia de algunas ideas, la Ontología con todos sus objetos se refunde naturalmente en el tratado de las ideas. Habiendo por lo mismo aceptado la nomenclatura moderna y con ella la palabra Ideología, nos parece incuestionable que ésta, por la mayor extensión del objeto que significa, debe reasumir toda la Ontología".[9]

Al referirse a las "ideas de la esencia", advierte que la esencia puede considerarse bajo dos aspectos, uno "como la conveniencia de todos los atributos esenciales, prescindiendo de que existan o no", esta sería, según su criterio, "la esencia actual metafísica", que "no se distingue de la posibilidad" y que por lo tanto "las esencias metafísicas son

elemental. p. 178), mientras que Munguía insiste mucho menos en este orden "intelectual puro".

Ambos conceden una gran importancia a la *Lógica* y al lenguaje proponiendo una filosofía del lenguaje.

En una visión comparativa, de dichos autores, puede concluirse que la obra de Munguía no queda rezagada, ante la de Balmes, ni en su contenido filosófico ni en su proyección pedagógica.

[9]Munguía, *op. cit.,* vol. 1. p. 516-517.

Munguía reproduce en relación con la definición de *Ideología* lo expuesto por Henne en el artículo sobre *Ideología* en el *Dictionnaire des sciences philosophiques*: "La Ideología en el sentido completo y legítimo de la palabra es la ciencia de las ideas consideradas en sí mismas, y como simples fenómenos del espíritu humano". Munguía presenta la preocupación por aclarar en que sentido maneja el concepto de *Ideología*. Para ello, en primer lugar, afirma que la Ideología no es como han querido presentarla los sensualistas, una ciencia nueva, ya que siempre se ha encontrado "en los libros de los metafísicos", porque en ellos se tratan, en verdad, ideas. Acusa a los sensualistas, entre ellos a Condillac, de caer en una posición materialista, que había dado lugar a *"una metafísica material* anunciada en el tratado de las sensaciones, [a] *una Ideología fisiológica,* representada en las *Relaciones de lo físico moral del hombre*; una teoría de las virtudes formulada en el egoísmo, bajo el título de *Moral universal*; una economía política imaginaria bajo el título de *la voluntad y sus efectos*, una legislación sin Dios", en una palabra, según afirma, "el mundo sufrió un ataque de muerte: todo quedó reducido a las condiciones de la materia… Dios fue destituido por los filósofos… si la verdadera filosofía, reanimada en su sepulcro al soplo regenerador del catolicismo, no hubiese vuelto las cosa a sus localidades, las ciencias a sus objetos, con solo restituir a su antiguo rango la metafísica y la moral, tristemente aniquilada por la *Ideología* en las escuelas sensualistas", concluyendo que si emplea el nombre de Ideología es "por la necesidad en que nos pone el estado actual de las nomenclaturas científicas". Realiza la advertencia de que el nombre de Ideología representa una "sección subalterna en la teoría del *pensamiento y su enunciación*", significando solamente "lo concerniente a las ideas en clase de tales". *Op. cit.*, vol. 1. p. 520-521.

necesarias, inmutables y eternas" y el otro aspecto "como la reunión de estos mismos atributos" y esta sería la "esencia física" la cual se identifica con la existencia.[10]

Puede advertirse, siguiendo las propuestas de Munguía, que ambas esencias se reducen a ideas, la primera a ideas abstractas, la segunda a ideas cuyo origen está en la experiencia.

En relación a la "bondad" hace funcionar un criterio metafísico, "la bondad metafísica de las cosas consiste en su capacidad para llegar a su fin, y pues todo lo que Dios ha hecho tiene semejante capacidad puede concluirse rectamente que todas las cosas son metafísicamente buenas". En última instancia la posibilidad queda relacionada con la metafísica o en otras palabras lo metafísico es, para Munguía, el plano de lo posible.

En 1849 Munguía publica en Morelia dos Opúsculos, así los califica, cuyo contenido pasamos a analizar brevemente. Presentan los siguientes títulos: *Los Principios de la Iglesia Católica comparados con los de las Escuelas Racionalistas, en sus aplicaciones a la enseñanza y educación pública y en sus relaciones con los progresos de las ciencias, de las letras y de las artes, la mejora de las costumbres y la perfección de la sociedad* y la *Memoria Instructiva sobre el origen, progresos y estado actual de la enseñanza y educación secundaria en el Seminario Tridentino de Morelia*.[11]

Las principales ideas que en ellos se asientan las había dado a conocer, anteriormente, en una "Memoria" que leyó en el Seminario Tridentino de Morelia en el año de 1845.[12] Como él mismo indica fue la circunstancia socio-política de México

[10]*Op. cit.,* vol. 1. p. 493.

[11]En dicha *Memoria* menciona la fecha 23 de enero de 1770, en la que "quedó concluido y se estrenó el magnífico edificio de nuestro Colegio Seminario". Juzga los estudios eclesiásticos allí impartidos, como eruditos y profundos.

Por otra parte refiriéndose a la ciencia teológica del siglo XIX menciona lo mucho que se ha "fecundado en el campo de la controversia y de la filosofía", citando al respecto a Lamennais, Demaistre, Chateaubriand y Balmes entre otros. Nos parece significativo, al interior del pensamiento de Munguía, la referencia a Lamennais.

Felicite Robert de Lamennais (1782-1854) fue un sacerdote francés que renovó la apologética católica. Ultramontano y antigalicano tuvo, sin embargo, problemas con el papado. En 1830 fundó con Lacordaire, (también citado por Munguía en *Los principios de la Iglesia católica…*) el periódico *L'Avenir*, condenado por el papa Gregorio XVII en la encíclica *Mirari nos*, 1832 y dos años más tarde, en 1834, en la encíclica *Singulari nos*, por las ideas filosóficas y teológicas de Lamennais y su "humanitarismo liberal". En relación a este humanismo, Lamennais desarrolló un pensamiento filosófico cuya base principal era la "razón universal", insistiendo en una amplia fraternidad que uniría a todos los hombres en la fe, consiguiéndose un nuevo orden social. Lamennais se opuso al racionalismo ilustrado y a la indiferencia en materia de religión.

Datos recogidos en Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía.* Vol. 3.

[12]El 8 de junio de 1843 tomó posesión, Munguía, del Rectorado en el Seminario Tridentino de Morelia, Michoacán.

la que le hizo ver la necesidad de ampliar dicha "Memoria" y darla a conocer a un público mayoritario. El tema primordial de los dos "Opúsculos" es la defensa y justificación de la educación católica, refiriéndose, concretamente, a la impartida en el Seminario Tridentino y la defensa de la religión y de la Iglesia. "Las tendencias de cierta parcialidad de la República contra los establecimientos eclesiásticos y aun las ideas católicas; las acusaciones gratuitas y terribles que se han hecho del clero por su influencia social; las terminantes indicaciones de algunos periódicos del país, a fin de que se arranque a la juventud de las manos del clero; el movimiento general de las ideas, y la diversidad de opiniones sobre métodos y planes de estudio; la facilidad con que se recomiendan y aun adoptan sistemas de enseñanza, libros y planes de educación, que sometidos a un examen mas riguroso, pudieran poner al descubierto los peligros con que amagan a la ciencia, a la moral y aún a la constitución misma de la sociedad".[13] Todo ello condujo a Munguía a realizar una serena y documentada defensa de la enseñanza religiosa, sobre todo de aquella[14] que se impartía en el Seminario. Concediendo una gran importancia a la educación y a su proyección en la política de los pueblos afirma que "las doctrinas deciden en último resultado de la suerte de los pueblos… Los desconciertos filosóficos han precedido siempre a trastornos políticos". Por ello mismo en la enseñanza se presentaba una instancia suprema: la necesidad de separar, en el plano teórico, la verdad del error.

Pasa a señalar que los estudios en el Seminario se dividen en estudios preparatorios o comunes, estudios de jurisprudencia y estudios de ciencias eclesiásticas. El plan de estudios preparatorios o comunes necesitaba "una nueva distribución y una nueva nomenclatura" en relación a un orden de estudios y seguimientos de materias. De acuerdo a este orden, Munguía señala la disposición y ordenamiento de materias: 1º Lenguas, patria, griega, latina y francesa; 2º Nociones elementales de cronología, geografía e historia; 3º Matemáticas; 4º "Ideología propiamente dicha y lógica";

[13] *Los principios de la Iglesia católica…*, "Advertencia".

Debemos recordar que desde 1833 Mora y Gómez Farías comenzaron un programa de reformas educativas, planteando la necesidad de la educación laica. El 22 de octubre de 1833 se nombró a Mora miembro de la Dirección General de Instrucción Pública y días después Director de Ciencias Ideológicas y Humanidades. Los planes de reformas educativas realizados por los liberales siguieron en años siguientes. En 1847 se dictó un Decreto sobre la disposición, de parte del gobierno, de los bienes del clero con el fin de poder mantener los gastos de guerra contra Estados Unidos. En general el liberalismo mexicano de la época atacó y criticó el poder de la Iglesia y la educación religiosa.

Por otra parte las escuelas lancasterianas o de "enseñanza mutua" llegaron a México al parecer, desde 1819. El 25 de enero de 1823 se establece la Compañía Lancasteriana de México. En 1827 se fundó en San Luis Potosí una escuela lancasteriana. Estas escuelas no eran laicas, en ellas se enseñaba religión. Los liberales mexicanos aceptaron las propuestas del método lancasteriano de "enseñanza mutua" en relación con la enseñanza primaria e incluso Lucas Alamán lo aceptó.

Lógicamente Munguía reaccionaba antes estos peligros para la Iglesia y su tarea educativa que conformaba, indudablemente, un campo de poder.

[14] Munguía, *Memoria…*, p. 190.

5º Física racional y experimental, geología y astronomía; 6º Metafísica y moral; 7º Gramática general y bella literatura".[15]

Munguía insiste en la necesidad de los estudios comparados.[16] Afirma que el curso de matemáticas y física debía impartirse "en sus relaciones ideológicas, metafísicas y morales" recomendando una gramática filosófica y literaria para que "los alumnos reasumiesen, sin dificultad ninguna, la filosofía de las lenguas, las teorías de la demostración, las formas del pensamiento, los ornatos del estilo, y por consiguiente, para que cultivasen a un mismo tiempo, en un sistema común, la gramática filosófica, la retórica y la poética".[17]

En general aconseja, para la exposición en clase, el método sintético, aún cuando advierte que en el cálculo debe emplearse un "método geométrico", en la física "el inductivo" y en las ciencias metafísicas, morales y teológicas, un método compuesto "En el que se aplican las formas de la escuela despejadas de sus ingeniosas cavilaciones, se define con inteligencia y se analiza con oportunidad".[18]

En relación a la idea de "progreso" que había adquirido tanta importancia en el siglo XIX, la acepta, al interior del proceso educativo y por lo tanto reconoce que la tarea pedagógica en el Seminario debía estar sujeta al perfeccionamiento y al progreso. Juzga al "progreso" como "una lei [*sic*] indispensable para el individuo y para la sociedad".[19] Sin embargo afirma que la Iglesia, como institución esta fuera de la ley del "progreso", porque a dicha ley está sujeto cuanto es "oscuro en sus principios, incompleto en sus medios y limitado en su poder".[20] Recordando la frase de Chateaubriand, "la religión cristiana es del siglo que ve pasar, sin pasar ella nunca", concluye que los "establecimientos científicos" de la Iglesia, esto es educativos y culturales, "tienen esencialmente un carácter progresivo" y que "las escuelas católicas son eminentemente progresistas".[21]

En *Los principios de la Iglesia católica*… Munguía plantea cuatro temas primordiales: educación y defensa de los establecimientos eclesiásticos dedicados a ella; "principio teológico"; análisis de los principios en que se basan la escuela sensualista, la eclesiástica y la teológica; oposición al racionalismo moderno.

La educación debía funcionar como la guía principal en los jóvenes, evitando que se inclinen al error o que lo acepten. Se refiere, obviamente, a los errores de algunas doctrinas modernas. La Iglesia como Institución de enseñanza, "todo lo distingue en lo especulativo, todo lo combina en lo práctico; y por esto ella es la única que puede

[15]Según su criterio la Metafísica debía reservarse para el final de los estudios, ya que en ella "tienen todas las ciencias su objeto final". *Memoria*…, p. 247.
[16]Consúltese al respecto el Discurso lógico-epistémico.
[17]*Memoria*…, p. 247.
[18]*Op. cit.,* p. 199.
[19]*Op. cit.*, p. 155
[20]*Los principios de la Iglesia católica*…, p. 19.
[21]*Memoria*…, pp. 256-257.

lisonjearse de poseer, en efecto una educación física digna del hombre, una educación literaria digna de la virtud, una educación moral digna de la verdadera filosofía".[22]

Pasa a afirmar que el "principio" que orienta la enseñanza en el Seminario es *el principio teológico*: "un principio… que en el orden especulativo comprenda todo el pensamiento y que en el orden práctico domine toda la acción".[23] Dicho "principio" según Munguía "no es más que la concordia entre la *razón* y la *fe*, y en el sistema de la conducta viene a ser la marcha segura que debe seguir la *naturaleza* protegida por la *gracia*… Sin embargo este principio… no reconoce la omnímoda independencia y pretendida soberanía de la razón; y he aquí el *porqué* [*sic*] de esa lucha obstinada que sostienen las escuelas filosóficas contra las escuelas católicas"… "el principio teológico es principalmente universal" ya que consiste en la unidad de la razón y la fe, advirtiendo que de ello no debe deducirse que se cierra el colegio a los jóvenes que no siguen la carrera eclesiástica, sino que por el contrario su fin es preparar "a la juventud para todas las carreras profesionales y empleos".

"El principio teológico" es para Munguía, coincidiendo con Lacordaire y con La Luzerne, la base de toda enseñanza y educación y de toda la ciencia ya que realiza una tarea fecunda en relación con el conocimiento. En resumen, es un principio que ilumina y ayuda en todo tipo de investigación y explicación, de lo teórico y de lo práctico, en la física, en la instrucción moral, en la enseñanza de la literatura, en el campo de la poesía. El estudio y la enseñanza de la Jurisprudencia y de la Política, tiene una relación directa con dicho "principio": "Desengañémonos, la ciencia política sino está basada en el "principio teológico", no tendrá… sino un nombre irónico: será, si se quiere, una entretenida miscelánea, pero nunca el arte de hacer felices a los pueblos".[24]

En su análisis y crítica de las escuelas sensualistas, ecléctica y teológica, afirma que ninguna de ellas merece "Las simpatías de los colegios eclesiásticos". Critica a la escuela sensualista por su materialismo; de la ecléctica afirma "nos excluye de su comunión, porque asociamos en el sistema de nuestras investigaciones el dictamen de la razón y las luces de la fe"; en cuanto a la teológica opina que no merece el nombre de escuela porque carece de unidad. Ante el auge del racionalismo hubo quienes sintieron la necesidad de volver a la fe, pero cayeron en un misticismo, alejándose del "principio teológico".[25]

Se opone, como puede advertirse, abiertamente al racionalismo, que no es otra cosa, según su opinión, que la oposición entre la razón y la fe, dando por resultado la irreligión y la inmoralidad. Reconoce y alaba el pensamiento filosófico de Newton, Leibniz, Descartes y Bacon, que dieron lugar al adelanto de las ciencias y a "una

[22] *Los principios de la Iglesia católica…*, p. 103.
[23] *Op. cit.,* p. 24.
[24] *Op. cit*., p. 64.
[25] *Op. cit.,* pp. 37-38.

revolución tan felíz" al interior de la filosofía; sin embargo se lamenta de que años después "el principio material invadió los dominios del espiritualismo", fueron "inmoladas la moral católica, la sana política, la sensatez de las naciones y todas las nobles esperanzas del individuo y de la sociedad… Dios quedó relegado al país de las abstracciones; y nivelado el hombre con la condición del bruto".[26]

Indirecta y brevemente muestra su descontento en relación con la teoría de la evolución y con la idea de la soberanía del pueblo.

Reafirma la necesidad de una educación orientada por los principios del catolicismo, en la cual funcione el "principio teológico", esto es razón y fe unidas y coincidentes en el discurso filosófico, pedagógico y en general en toda posición epistémica.

Al interior de la reflexión sobre las cuestiones de Derecho divino, natural y de gentes y sobre la "ciencia política", Munguía escribió dos obras fundamentales, con un contenido similar, dedicadas especialmente a la juventud en general y a los "cursantes de Derecho del mencionado colegio Seminario".[27]

Ya en *Los principios de la Iglesia católica…* Munguía, como hemos visto, afirmaba la necesidad de la aplicación del "principio teológico" a los estudios de jurisprudencia y de política. De acuerdo con ello propugnaba la unión del derecho natural con el derecho positivo divino, lo cual, según su parecer, había sido en todos los tiempos "una necesidad filosófica y lo es muy particularmente en el estado actual de la ciencia".[28]

La separación de estos dos derechos, afirma Munguía, había dado como resultado "la filosofía del siglo XVIII y los estragos de la revolución francesa".

Partiendo del reconocimiento de "dos sociedades soberanas e independientes", Iglesia y Estado, concluye que el Derecho social "debe hacer caminar juntos los principios de ambas sociedades", esto es la "revelación" que orienta a la sociedad religiosa y la "recta razón" que es el "instrumento de la sociedad política".[29]

En el "Prólogo" a su obra *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones…* reafirma lo dicho en *Los principios de la Iglesia católica…*, la necesidad de la unión entre el derecho divino y el derecho humano, la dis-

[26]*Op. cit.,* p. 33.

[27]El título completo de la obra consultada por nosotros es *Del Derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones o sea curso elemental de Derecho natural y de gentes, público, político constitucional y principios de legislación*. México. 1849. 4 volúmenes.

Munguía nos habla en la "advertencia" a esta obra, de un *curso de Jurisprudencia Universal* que se estaba publicando "desde fines de 1843".

Valverde Téllez en su *Biobibliografía eclesiástica mexicana (1821-1943),* registra el *Curso de Jurisprudencia universal o Exposición metódica de los principios del Derecho divino y del Derecho humano*. Morelia, 1844. 2 vol.

[28]*Los principios de la Iglesia católica*…, p. 68.

[29]*Op. cit.,* p. 70.

tinción y a su vez la relación y unión entre "aquellas leyes universales que someten indistintamente a todos los individuos y a todas las naciones… que inaccesibles al contacto del tiempo, al influjo de las circunstancias, al poder de las revoluciones… son siempre las mismas, pertenecen a todos los siglos, afectan a toda la naturaleza del hombre y a toda la constitución de la sociedad… de ese otro cuerpo de leyes… donde vemos la obra de los poderes públicos del Estado, la acción del hombre constituido en la magistratura… lo primero viene de las manos de Dios, y es por lo mismo perfecto, universal, absoluto, eterno; lo segundo, es la obra del hombre, y por una lei [*sic*] invariable de la naturaleza, es de suyo imperfecto, particular, relativo, contingente".[30]

A su vez, Munguía, recomienda algo sumamente importante y es la necesidad de una postura crítica en la enseñanza de la ciencia política "en la república mexicana", consistente, dicha posición crítica, en "acomodar" las teorías políticas "al estado político, filosófico y literario del país… a las exigencias de nuestra época en la república".[31]

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[30] *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones…*, "Prólogo", p. XI.

[31] Dado el carácter esencialmente político que presenta esta obra de Munguía, el análisis de las ideas que contiene pasa a nuestro estudio sobre *Polémicas…*

JOSÉ MARÍA DE JESÚS DÍEZ DE SOLLANO Y DÁVALOS

Díez de Sollano y Dávalos nació en San Miguel el Grande (hoy de Allende) en 1820 y murió en León, Guanajuato, en 1881.

Doctor en filosofía por el claustro de doctores de la Universidad, en 1846, fue rector del Colegio de San Gregorio y del Seminario Conciliar de México, donde restauró la filosofía escolástica[1] y perfeccionó la enseñanza científica; rector de la Nacional y Pontificia Universidad, fue el cura más antiguo del Sagrario Metropolitano en 1850 y obispo de la diócesis de León, la que gobernó de 1864 hasta su muerte.

Sus doctrinas científicas, filosóficas y teológicas se hallan en sus sermones, opúsculos, discursos, exposiciones, manifestaciones, artículos y cartas pastorales de carácter diverso: académico, teológico, jurídico, polémico, filosófico y científico, según la obra.[2]

En este espacio mencionaremos algunas de sus obras: *Logicae compendium, Theologica de immaculata conceptione b. Mariae dissertatio, Nociones sobre la disciplina eclesiástica, Exposición del obispo de León contra el proyecto de elevar a constitucionales las Leyes de Reforma, Manifestación que hace el obispo de León a su venerable clero, fieles diocesanos y a todo el mundo católico, Contra el proyecto de ley orgánica que se discute en el Congreso General* y el *Examen filosófico de la tolerancia religiosa*, entre otras.[3] Esta última obra será, especialmente, objeto de análisis en este estudio.

El autor pone de manifiesto en sus obras las fuentes de su pensamiento, tales como, Juan de Salisbury, Santo Tomás de Cantorberi, San Isidoro de Sevilla, San Atanasio, San Juan Damasceno, Tertuliano y Jaime Balmes. Especialmente destaca a San Agustín, a Santo Tomás, a Bossuet y al padre Suárez; amén de los Padres de la Iglesia, La Sagrada congregación del Índice, el Concilio de Trento, Las Sagradas Escrituras y los Documentos Pontificios como Bulas y Breves.

Díez de Sollano vive, justamente, la época de revuelo que caracteriza a la etapa

[1] *Cfr.* Emeterio Valverde Téllez. *Biobibliografía eclesiástica mexicana (1821-1943)*. Tomo I, Ed. JUS, México, 1949. pp. 261-283, y su *Crítica filosófica*... (1904) pp. 168-171 y 433-440. En estas obras Valverde Téllez destaca el conocimiento y afectos profundos que, sobre la obra del doctor Angélico poseía Díez de Sollano, cuya doctrina enseñó y propagó durante toda su vida: "Después del Doctor dominico Fr. Francisco Naranjo, que floreció en el siglo XVII, quizá no hallamos tenido un mexicano que más perfecta y profundamente haya conocido las obras de Santo Tomás de Aquino.

[2] *Cfr.* E. Valverde Téllez, *Biobibliografía eclesiástica mexicana*, pp. 265-283.

[3] *Ibidem*.

posterior a la independencia.

Concepciones antagónicas y corrientes ideológicas diversas se enfrentan durante todo el siglo XIX mexicano.

El autor polemiza, fundamentalmente, contra la política liberal de quienes, so pretexto de civilización y progreso, proclaman la libertad de cultos por todos los medios al alcance: "La impiedad –afirma– cobijándose falsamente bajo el estandarte de la civilización, aunque ya en otras ocasiones habia hecho diversas tentativas para que se proclamara la libertad de cultos en el país; en este año -1848- más descarada aún, por los periódicos y por las proposiciones y discursos del Congreso, manifestaba los avances que el mal hacía".[4] El 19 de julio de 1848 apareció el periódico *La Voz de la Religión*, de corte netamente católico, cuyos artículos, muy bien ilustrados, debieron, por algún tiempo, equilibrar la impiedad. Allí escribieron, entre otros, el señor Rodríguez de San Miguel, don Juan Bautista Morales y el doctor Díez de Sollano, quien ya había escrito en otros diarios. Mas, en el que nos ocupa, publicó el "Examen filosófico de la tolerancia religiosa", que analizaremos más adelante en sus aspectos filosófico y político, el cual generó mucha controversia. Destaca la sostenida con los editores del *Monitor Republicano*, al cual José M. de Yermo Parres llama "campeón del espíritu del mal; y que cuando ha carecido de razones para defender sus funestos principios ha apelado al insulto…".[5] Los del *Monitor Republicano* denominan "Dr. Rancio" a Díez de Sollano, por no seguir el "camino de adelantamiento" –de la Iglesia– que ha señalado el dedo del Omnipotente, interpelando el examen filosófico de la tolerancia de cultos. Al replicarles, el obispo de León los tilda de falaces, por generalización imperfecta, al considerar sólo una parte de su escrito. Oigamos al propio Díez de Sollano: "Concluyo suplicando a vdes., señores editores, se sirvan impugnar por entero, y en el mismo orden en que se presentan los '*folletitos'* insignificantes de esos cuantos '*sotanillas'* fátuos, que sin ser 'capaces de las altas cuestiones de política' se han atrevido a tomar la pluma ¿quién lo creyera? Contra los fundadísimos, incontestables, altos, sonoros y significativos artículos del *Monitor Republicano*".[6]

También el *Eco del Comercio* cuestionó al doctor Sollano en relación a su *Examen Filosófico*: ¿Por qué llamó autores prohibidos y detestables a Destutt De Tracy, Batel y Cabalario siendo 'hombres respetados por sus producciones'?, ¿Cuáles son las doctrinas en que estos autores enseñan prácticamente a desacatar la autoridad de la Iglesia?

Díez de Sollano acude, en sus respuestas, a la autoridad de la Sagrada congre-

[4]José M. de Jesús Díez de Sollano y Dávalos. "Examen Filosófico de la Tolerancia Religiosa", en *Apuntes biográficos*. Colección de los Escritos de Ilm. Sr. Dr. y Mtro. D. José M. de Jesús Díez de Sollano y Dávalos, dignísimo primer Obispo de León, por José M. de Yermo Parres. Cuaderno Cuarto. León, 1882. Imp. de Jesús Villalpando, p. 304.

[5]*Ibidem,* p. 335.

[6]*Ibidem*, p. 337.

gación del Índice, cuyos presupuestos comparte, que prohibió tales autores, porque "… con poner esos autores prohibidos por la santa Iglesia en manos de la juventud estudiosa, se la enseña prácticamente a desacatar la autoridad de la Iglesia… no que esos autores prohibidos enseñan prácticamente a desacatar a la Iglesia santa".[7] Indica las marcadas tendencias al materialismo, en dichas obras, pues conducen al lector a extraer la consecuencia de que "pensar no es más que sentir", por tanto, no sólo es materialismo, sino también ateísmo.

Sorpresivamente y, a pesar de la labor del obispo de León, la política liberal del emperador Maximiliano, legisló, en 1865, a favor de la libertad de cultos y la nacionalización de los bienes del clero. El artículo segundo de esta legislación decía: "Tendrán amplia y franca tolerancia en el territorio del Imperio todos los cultos que no se opongan a la moral, a la civilización, o a las buenas costumbres. Para el establecimiento de un culto se recabará previamente la autorización del Gobierno".[8]

La sociedad de su tiempo es descrita por el mismo Díez de Sollano: "… cuál es nuestra situación social, política y religiosa actualmente. Nadie la desconoce: la mas triste y lamentable por cierto: desquiciada nuestra sociedad en todos los ramos que la constituyen; dividida y subdividida en bandos que desgarran sus entrañas: sin fe, sin garantía, sin órden: reducida a escombros que sirven de guarida á los que medraron con su ruina; y sobre todo esto marcada y sellada con el vilipendio y la infamia: presenta hoy un ejemplo vivo al mundo de cuán verdadero es: que la justicia eleva a las naciones; mas el pecado hace míseros a los pueblos. Gloríense en su obra de muerte los teóricos políticos: nuestro *progreso*; mientras el hombre sensato y de juicio recto, es decir, el verdadero filósofo estudiará y meditará en ella, cuán funesto es el influjo del error en todas materias para corroer el cimiento de las sociedades; cuán destructora sea la acción de esta continua mutabilidad y sucesion [*sic*] no interrumpida de gobiernos y de gobernantes, que tan presto se miran en la cumbre del poder, como en la lista de los proscritos…"[9]

Esta situación y la anarquía reinante desprestigia y mengua la autoridad de los gobiernos, a juicio de nuestro autor. La libertad de cultos no es el único tema abordado por Díez de Sollano; sino que también trata, desde un enfoque filosófico y teológico, sobre la autoridad y práctica de la Iglesia católica para prohibir libros que considere contrarios a la fe; sobre la libertad e independencia de la Iglesia; sobre el poder temporal y el poder eclesial; la inmunidad o fuero eclesiástico; acerca del proyecto de ley orgánica de 1874 y sobre la sociedad tolerante y la unidad de

[7] *Ibidem*, p. 338.

[8] En *Boletín de las leyes del Imperio Mexicano, o sea código de la restauración*, México, Imprenta Literaria, 1865-6, IV, 193 y 198. En Álvaro Matute, *Antología, México en el siglo XX*... Fuentes e interpretaciones históricas. En *Lecturas Universitarias*, no. 12, UNAM, 1984, p. 157.

[9] Díez de Sollano y Dávalos…, *op. cit.,* p. 317.

religión. En este estudio se abordará, fundamentalmente, esta última cuestión. La libertad de cultos, la sociedad tolerante y la unidad de religión, para este efecto seguiremos el análisis filosófico que hace el autor sobre la tolerancia religiosa, el cual nos presenta su conceptualización de libertad, tolerancia, religión, sincretismo, progreso, etc.

Conviene observar que nuestro autor, metodológicamente, lo primero que hace al tratar las cuestiones que tanta controversia generaron en su época, es definir los términos, para evitar caer en las discusiones, en falacias como la de *ignorantio elenchio.*

Concepto de libertad

Para Díez de Sollano la obediencia es la fuente de la verdadera libertad cuyo autor es Jesucristo. "Pero –afirma– cuando os hablo de la libertad debeis entenderlo de la libertad verdadera: porque hay otra falsa, que encubre bajo este nombre que no merece, muy funestas tendencias. En efecto, aunque el nombre de libertad es el mas dulce y agradable, es también el mas engañoso y expuesto a siniestras y fatales aplicaciones: no hay sedicion, no hay trastorno público, no hay conculcación de las leyes que no pretenda ampararse bajo el mentido pretexto del amor a la libertad. Yo intento pues, fijar la idea recta de este don precioso del cielo, manifestando que es inseparable de la estricta obediencia a toda ley que emane de la eterna".[10]

La libertad nos hace semejantes al Creador. Libertad racional y disciplinada, que no se socava con la ley dada por Dios al hombre porque así lo exigía la nobleza de su condición, al contrario lo ensalza y eleva por encima de los brutos. En concordancia con Tomás de Aquino sostiene: "que la fuente purísima de la verdadera libertad es el ser inteligente, y nunca nos creemos más libres que cuando seguimos su dictamen, obedeciendo, segun lo exige nuestra naturaleza".[11] Al hombre le son presentadas las leyes bajo las cuales debe vivir sobre la tierra: la del espíritu, la del cuerpo y la del mundo. El debe elegir bajo cuál de ellas quiere primordialmente actuar: o vive con la libertad y dignidad de hombre guiado por la ley del espíritu o vive esclavo sojuzgado y aprisionado bajo las otras leyes, las de los placeres de los sentidos, las del pecado.

Concepto de tolerancia

[10] *Ibidem,* p. 299.
[11] *Ibidem*, p. 300.

El concepto de tolerancia lo toma de Balmes: "significa el sufrimiento de una cosa que se conceptúa mala, pero que se cree conveniente dejarla sin castigo".[12] De esta manera se toleran escándalos, abusos, hechos, situaciones… que implican la idea de maldad que supone la tolerancia. Si ésta se da en el orden de las ideas, supone también un mal del entendimiento, el error. Esta es una tolerancia permisiva o negativa, es decir, sufre, pero no aprueba; no impone castigo; pero tampoco indica la ley que autoriza a obrar.

La tolerancia aprobativa o positiva no se contenta con callar, sino que clama y autoriza. No sólo sufre sino que aprueba, explícita y terminantemente, la acción: no le basta con eximir de la pena al que obra, sino que la impone y aplica al que impide obrar. Desde la primera acepción tolerar la verdad es absurdo; mientras, desde la segunda, tolerar el error es monstruoso.

Por otra parte, examina la idea de religión y considera dos tipos de verdades: las especulativas y las prácticas. Unas sólo afectan directamente al entendimiento; otras miran inmediatamente a la práctica. Ambas son de interés para el hombre y la sociedad. No hay verdad que sea indiferente para el hombre o para la sociedad. Esto es de vital importancia para las conclusiones de su análisis.

La religión pertenece a ambos tipos de verdades: es especulativa en el dogma; y práctica en la moral, ambos son inseparables. A este respecto Díez de Sollano apunta: "La moral se apoya en el dogma; porque de la rectitud del entendimiento redunda la rectitud en el corazón: y por el contrario la depravación del corazón, oscurece a la razón y la desvía de su sendero recto: estos son los dos polos sobre los cuales gira todo el hombre. El dogma somete a la parte superior del alma, marcándole la verdad, su único objeto: la moral encamina a nuestra voluntad, señalándole lo bueno, de lo cual ni le conviene, ni le es lícito desviarse. Así es como la religión perfecciona a todo el hombre".[13]

Este es el plan general de toda la religión; de ahí que los "fanáticos indiferentistas" que quieren separar al dogma de la moral están, para Sollano, lejos de la verdadera filosofía.

Toda religión verdadera o falsa consta necesariamente de dogmas y de moral, es incuestionable que la religión envuelve en su propia idea esencial, las verdades teóricas y prácticas más importantes al hombre y a la sociedad.

Así como la idea de religión implica las de dogma y moral; la idea de religión verdadera entraña las de dogma y moral verdaderos; y la idea de religión falsa supone las de dogma y moral, falsos. Es decir que la religión verdadera acarrea toda la utilidad, importancia y necesidad de la verdad y, por razón contraria, toda religión falsa acarrea toda la ruina y destrucción de que el error es raíz y principio.

Compara las ideas de tolerancia y religión verdadera y extrae dos consecuencias:

[12] *Ibidem*, p. 306.
[13] *Ibidem*, p. 307-308.

primera si en la tolerancia civil de religiones, la religión verdadera corre la misma suerte que las falsas, es decir, que la verdad religiosa y los vicios tienen el mismo espacio, es algo monstruoso. Segunda que todos los errores, trascendentales o no, tienen en las leyes una expresa y positiva protección, lo cual es intolerable.

En fin, la tolerancia civil de religiones implica entre otras, la idea de que el tipo de religión es indiferente a la sociedad. Son personas ilustradas –señala Díez de Sollano– las que así resuelven el problema, como que la verdad o error en materia religiosa es indiferente a la sociedad. Ignoran la naturaleza de la sociedad y de la religión. Por tanto, quienes sostienen el indiferentismo, propician una sociedad monstruosa y absurda.

Conviene observar que Díez de Sollano atribuye a la sociedad los trascendentales del ser: la unidad, la verdad y la bondad, atributos generales y comunes a todo ser y, por ende, a la sociedad.

La unidad social es la unidad de fin a que todos los miembros que componen la sociedad se deben encaminar, y la unidad de plan bajo el cual deben dirigirse a su consecución. Este fin es el bien procomunal, y estos medios son el único objeto de dictar leyes verdaderas, esto es, sabias, justas y previsoras. Por eso dice: "Destruir, pues, el vinculo de la unidad de religión, es debilitar sobremanera el de la unidad social, reduciéndola al que suministran los bienes materiales; el cual, además de ser muy débil en sí mismo y demasiado espuesto a terribles convulsiones, quitada la unidad de religión".[14]

Para Sollano es un argumento de fuerza el hecho de que no ha existido ni existirá jamás una sociedad indiferente a toda religión o atea por principios; amén de lo ya dicho, que el vínculo de intereses materiales es insuficiente para mantener el equilibrio social en una sociedad tolerante, salvo para quien esté "amortiguado" por el "veneno del materialismo" o del indiferentismo. En fin, la unidad social exige esencialmente la indivisibilidad, y la tolerancia de religiones es un fértil germen de división. Pero veamos el cuadro comparativo que el mismo autor establece: "la unidad social se funda en la conformidad de voluntades; la tolerancia religiosa la destruye en su parte principal: la unidad social es el vínculo de la paz doméstica y civil; la tolerancia religiosa es origen de la discordia civil y doméstica; la unidad social equilibra los intereses de todos y proporciona su adelanto; la tolerancia religiosa los pone en conflagración y los arruina. ¡Bello por cierto es el medio que han escogitado los señores del *Progreso* para transformar las sociedades en campo de batalla!".[15]

Una sociedad así, tolerante, es una sociedad atea, pues una sociedad se llama tolerante cuando ni repugna ni profesa religión alguna determinada. Todos sus miembros quedan en libertad de elegir y profesar la que les guste y convenga a sus intereses. Pero la religión de la sociedad tendría que ser, o la natural o la revelada. La primera,

[14] *Ibidem*, p. 311.
[15] *Ibidem*, pp. 312-313.

la religión natural, no existe a no ser en la mente de los pseudofilósofos que ni siquiera observan sus preceptos. Sería una sociedad deísta, una quimera. La segunda, es la religión de Jesucristo, la de los primeros fieles que tenían un solo corazón y una sola alma. Por otra parte, si es tolerante, no prohíbe ni prescribe ninguna religión ni las puede abrazar a todas, pues contienen doctrinas contradictorias que se destruyen mutuamente. Entonces no se decidirá por ninguna, por ende, es atea la sociedad tolerante. Pero, como no puede haber una sociedad sin religión, se deduce, con rigor lógico: que tal sociedad es también una quimera, y, por consiguiente, carece de la verdad y bondad metafísica o trascendental, propia de todo ser.

A la posible objeción de que existen sociedades tolerantes que florecen y adelantan, recomienda Díez de Sollano y Dávalos examinar filosóficamente la historia, sus relaciones ocultas, sus diversos aspectos y etapas como diría Bossuet en su *Discurso sobre la Historia Universal;* y reflexionar sobre la mutua dependencia de los hechos, las relaciones secretas de las causas que concurrieron a producirlos, el tiempo que duró su desarrollo, las generaciones que filtraron las ideas, y los principios de vida o muerte que al cabo de siglos ensalzaron o arruinaron a los pueblos. Es la razón por la cual nos insta a ser "muy cautos en el fallo de los hechos, y que no atribuyamos el estado actual de una nación a solo las doctrinas que a la vez reinan en ella, ni a las instituciones que en el acto profesa, sino que levantemos nuestra vista a causas mas altas: que nos remontemos a los tiempos antiguos: que inspeccionemos despacio las doctrinas y las instituciones que precedieron; y que escuchemos atentos la voz de la sana filosofía acerca de ellas; y hasta tanto que este exámen no se haya concluido, suspendamos el juicio".[16]

Aquí radica, según Sollano, el equívoco de la objeción: tener por causa de la prosperidad actual de algunos países, la tolerancia religiosa, confundiendo la causalidad con la coexistencia, sin advertir que los males y los bienes pueden existir juntos teniendo causas diferentes. Por eso conviene cuestionar ¿A quien atribuir, en justicia, los frutos, los bienes, los adelantos? ¿Al catolicismo o a la sociedad tolerante? El autor responde acudiendo a los hechos, cito *in extenso*:

> El catolicismo trabajó solo en desmontar la selva de la gentilidad: él domó con su mansedumbre a las naciones bárbaras: el dió corazón de hombre a aquellas fieras: él suavizó las costumbres de todos los pueblos: él corrigió sus códigos y legislaciones y las amoldó a la justicia: él formó la conciencia pública: él ennobleció a la mujer degradada: él abolió la esclavitud: él fue la nave única que salvó a las ciencias en el naufragio universal… él solo lo hizo todo, empezó y continúa su obra. Y cuando todo está hecho viene el indiferentismo y tolerantismo religioso a plantear sus quiméricas teorías: y de pié y con ademán altivo

[16] *Ibidem*, p. 315.

> contempla a la mísera sociedad que invadió, y dice sonriente: he ahí mis frutos: a mí deben los hombres las garantía sociales; a mí la libertad; a mí la civilización; a mí me son deudores de su dignidad y de todo.[17]

Es decir que el catolicismo hizo todo, después, el indiferentismo quiere adjudicarse los frutos, denuncia Díez de Sollano.

La sociedad que proponen los teóricos políticos del progreso, es una sociedad de muerte, de división y anarquía, de búsqueda del poder, "lo cual quita la ilusión, prestigio y autoridad a nuestros gobiernos".

Quienes quieren restaurar esta sociedad moribunda, se han autodenominado "nación" y acuden a la tolerancia religiosa como salvación. El origen de la discordia, de la anarquía y del desquiciamiento de las instituciones se propone como remedio, para consumar lo iniciado. Dado que "La sociedad mexicana está al disolverse; pues el remedio será que la unidad religiosa, única que nos queda, desaparezca".[18]

El análisis realizado por Díez de Sollano arroja varias conclusiones:

1a. La tolerancia religiosa es absurda en sí misma, entendiendo por tolerancia sufrir un mal, pues tolerar la verdad es absurdo, como ya hemos visto.[19]

2a. Tolerar el error con la tolerancia que da derecho, es monstruoso.

3a. La verdadera religión, (la católica, apostólica, romana), no puede ser indiferente para la sociedad, y el error la perjudica; por lo tanto, la sociedad que tiene la religión verdadera debe conservarla y la que no, debe procurarla.

4a. La unidad social radica, principalmente, en la unidad y verdad religiosa; por lo que no basta el vínculo de intereses materiales. De tal modo que la tolerancia religiosa es esencialmente mala y perjudicial a la sociedad, por ello, no debe introducirse donde no existe y, en este caso, sólo podrá sufrirse mientras sea irremediable.

5a. Las sociedades que tienen la tolerancia de religiones no deben a ella sus adelantos, sino al catolicismo que anteriormente civilizó a Europa y al mundo.

6a. México consumaría su ruina si admite, en estas circunstancias, la tolerancia religiosa.

La conclusión final del autor es que la ley de tolerancia religiosa carece de la sabiduría, justicia y prudencia que deben caracterizar a toda ley.

En último término comenta: "Esto dicta el instinto de la propia conservación a las naciones; esto la experiencia de todos los siglos; esto la razón de los doctos; esto finalmente, es lo que he manifestado con solas las luces de la sana y verdadera filosofía. Si con ello contribuyese en algun tanto a evitar el golpe funesto que amenaza

[17] *Ibid*., p. 316.

[18] *Ibidem*, p. 318.

[19] El concepto de tolerancia aquí señalado implica la idea de maldad, de ahí que se toleren escándalos, abusos, etc. y resultan monstruosas expresiones como: tolerar la virtud o lo bueno. Si la tolerancia se refiere a las ideas, supone también un mal del entendimiento, es decir, el error. Por ello sería absurdo decir que se tolera la verdad.

muy de cerca de nuestra amada e infortunada patria, me daré por sobreabundantemente recompensado: si no, descansaré tranquilo, satisfecho de haber cumplido con el deber imprescindible de católico, de sacerdote y de mexicano".[20]

Díez de Sollano es aún más preciso y agrega otros argumentos en la *Constitución del examen filosófico sobre la tolerancia religiosa*.

Señala que al revisarse en las cámaras la cuestión de la tolerancia, ésta se propone a gritos como una exigencia del país, fundamentada en palabras huecas y sonoras: *progreso del siglo, libertad de conciencia etc*., sin mediatizar ¿Dónde, cuándo y en qué términos? ¿Se le concede a todos los que habiten el país o solo a los inmigrados? ¿Qué clase de tolerancia, la omnímoda de todos los cultos, o solamente la de los llamados, impropiamente, cristianos?

Al prever, en su análisis, lo que ocurrirá con la nación mexicana, de continuar las disputas de las sectas y religiones, destaca la situación de la clase indígena:

> …el objeto que de preferencia llamará nuestra atención es la clase indígena. Verdad es, que varios de sus individuos han descollado en las ciencias y en las artes; verdad es, que el ingenio de muchos no es oscuro, ni su corazón depravado: pero también es verdad, que una mayoría inmensa de ellos aun conserva gran parte de los hábitos y propensiones de sus antepasados: que especialmente los que moran en las selvas y despoblados se encuentran su- mergidos en la mas crasa ignorancia, y dominados de inveteradas preocupaciones en favor de ciertos ritos del gentilismo; es también muy triste y lamentable verdad sin duda, pero verdad, que a pesar del celo apostólico de muchos pastores eclesiástico, a pesar de sus frecuentes instrucciones y moniciones, muchos de ellos han hecho una mezcla horrenda y monstruosa del catolicismo y de la idolatría. ¿Qué hay, pues, mas fácil, que más factible, que una vez autorizada la tolerancia universal, muy presto veamos a Hitzilopostli en un templo, y a los indios destrozando víctimas en su presencia, y presentándole los corazones humanos en holocausto? Si hoy mismo, dominando sólo el catolicismo, existen entre nuestros indígenas mil y mil restos, parte ocultos, parte manifiestos de la barbarie y de la gentilidad, ¿qué debe temerse fundamentalmente sucederá, cuando una ley abra las puertas para todo rito religioso?.[21]

De esta manera constatamos que Díez de Sollano y Dávalos no ve la posibilidad

[20] *Ibidem,* p. 319.
[21] *Ibidem*, p. 321.

de un sincretismo religioso, ni la conveniencia del saludo progresista a la historia moderna de las naciones tolerantes por ejemplo Inglaterra, Estados Unidos, Francia, y Alemania "cuyo espíritu de perturbación y de anarquía fruto del protestantismo, y la heregía" ha llevado a la ruina a la nación mexicana. Continúa Díez de Sollano; la verdadera causa de esta decadencia se descubre con sólo observar la coincidencia de los hechos con las ideas que los producen: "Es un hecho consignado por la experiencia de todos los tiempos y que está fuera de la liza de las deliberaciones y disputas, que los escritores públicos, políticos y religiosos, asientan los principios verdaderos o falsos, y los pueblos deducen las consecuencias prácticas felices o funestas para las naciones: tan grave y trascendental así es el influjo de las doctrinas.

Los pseudofilósofos del siglo pasado sembraron las semillas de la duda, de la impiedad y del ateísmo; y la sociedad recogió y aun recoge sus frutos del escepticismo de inmoralidad y de irreligión; convirtiéndose toda ella en un caos semejante al que forjan en su absurda imaginación los ateos".[22] El autor ejemplifica esta situación con los casos de Francia, España, Italia y concretamente México, cuyas doctrinas "asoladoras" e "innovadoras" han hecho estragos, al dejarse introducir en el país:

> las obras mortíferas de Voltaire, de Rousseau, del Barón de Olbac [*sic*] y otros impíos, su veneno cundió como el cáncer; la piedad empezó a enfriarse; se perdió el respeto a las prohibiciones de la Iglesia; se desoyó la voz de sus pastores; y todo comenzó a vacilar. Los periodistas dieron principio por insinuarse las máximas mas peligrosas; sentaron primeramente con disfraz y con temor la libertad omnímoda de pensamientos y de palabra, sin atreverse todavía a aplicarla a las cosas religiosas; abrieron la puerta a la insubordinación, desconociendo (de hecho, aunque no siempre de palabra) la sumisa obediencia a las potestades legítimas, empezando por las civiles y después por las eclesiásticas. Hasta que por último, avanzando cada vez más y más y desbordándose este torrente, llevó a nuestros colegios y puso en las manos de la juventud, autores prohibidos y detestables, como Destutt Detracy, Batel, Cabalario y otros, enseñando así prácticamente a desacatar la autoridad de la Iglesia: de aquí salieron los ilustres campeones que ya sin miedo y sin rebozo han atacado por la prensa sucesivamente al clero, a sus bienes, a sus prerrogativas, por último, a la unidad del culto religioso: de aquí también ese descaro en canonizar las novelas mas inmorales: de aquí igualmente ese espíritu de protestantismo que abusa e interpreta a su antojo los textos de la Santa Escritura, trayéndolos aun para las cosas más obscenas como está actualmente sucediendo con escándalo, en la polémica que sostiene *El Monitor Republicano* con

[22] *Ibidem*, p. 325.

el *Observador católico*.[23]

La hipótesis que a lo largo de este estudio sostiene Díez de Sollano y Dávalos es: "que a medida que se ha menoscabado el catolicismo entre nosotros, ha decaído la nación en todas sus partes; que este es el origen de los gravísimos males que nos aquejan…"[24]

De todas formas, antes de finalizar, deja claro que la Religión Católica ni se contamina ni se confunde con el error, más bien, la persecución y la herejía han servido para que el Evangelio se propague y se purifique por la sangre de sus mártires y por los sabios escritos generados en su defensa. Claro que la buena lógica no justifica el fomento de las persecuciones y de los errores.

Díez de Sollano y Dávalos considera verificada su hipótesis por lo cual él mismo termina diciendo: "Concluyamos, pues, de todo lo dicho, que la tolerancia omnímoda en todo el país y para todos sus habitantes, es no sólo inoportuna sino funestisima para la nación en masa y para los individuos que la componen: que ella resucitaría casi infaliblemente el culto idolátrico de los antiguos indios: que consumaría la guerra de castas, ya tan avanzada por desgracia: finalmente, que ese espíritu de irreligión que ha cubierto de luto a nuestra sociedad, y que esos principios de protestantismo que se han inoculado en las venas de nuestro cuerpo social, acabarían por gangrenarlo todo entero".[25]

Hemos constatado que para José Ma. de Jesús Díez de Sollano y Dávalos no existe motivo alguno que justifique la tolerancia religiosa en México. De ello es muy consciente, como lo es de su presencia y de su labor como miembro del clero y de la nación mexicana, al no callar en momentos tan críticos como los que le tocó vivir. En esta situación, me parece, cobra relevancia peculiar los ataques del autor en contra de los liberales de la época, tal como se ha indicado al principio de estas páginas.

Como se ha podido observar, Díez de Sollano y Dávalos, gran pensador, es probablemente, fruto de una escolástica intransigente; pero, por la solidez de su pensamiento filosófico se coloca entre los representantes de una gran escolástica moderna.

Rosa Elena Pérez de la Cruz

[23] *Ibidem*, p. 326.
[24] *Ibidem*, p.327.
[25] *Ibidem*, p. 328.

AGUSTÍN DE LA ROSA

Agustín de la Rosa nació en la ciudad de Guadalajara en 1824 y murió en el mismo lugar, en 1907. Canónigo Lectoral de la catedral de dicha ciudad, es autor de numerosas obras sobre diversos tónicos entre las que pueden citarse: *Discurso que pronunció al concluir sus lecciones de filosofía en el Seminario de Guadalajara* (1854), *Refutación de la obra titulada Curso de Derecho Natural o de Filosofía del Derecho, formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania*, por H. Ahrens (1855), *Explicación de algunos de los nombres de la Lengua Mexicana* (1897), *Lecciones de la Gramática y de la Filosofía de la Lengua Mexicana* (1871), *Estudio de la Filosofía y riqueza de la Lengua Mexicana* (1889), *Análisis de la Oración Dominical en Mexicano y de la Plática Mexicana del P. Jesuita Ignacio Paredes sobre el misterio de la Encarnación del Verbo divino…* (1870), *El Matrimonio civil, considerado en sus relaciones con la religión, la familia y la sociedad* (1859), *La Instrucción en México durante su dependencia de España* (1888), *Aparición Guadalupana* (1931), *Defensa de la aparición de Nuestras Señora de Guadalupe y refutación de la Carta en que la impugna un historiógrafo de México* (1896), *Dissertatio histórico theologica de Apparitione B. M. V. de Guadalupe* (1887), *Contestación al señor Alvires, autor del cuaderno titulado: "Reflexiones sobre decretos Episcopales* (1857), *Contestación* a la última réplica del Sr. Alvires (1857), y *Juramento de la Constitución* (sin fecha).

Como puede observarse, el autor aborda temas diversos: educativos, filosóficos, religiosos, teológicos, políticos, todos ellos tratados en franca actitud polémica contra los liberales de la época. En este estudio nos dedicaremos, en primer término, a glosar los principales argumentos del *Juramento de la Constitución*, obra polémica en lo tocante a política y religión, muy a pesar de que el mismo autor dice "…me abstendré de toda clase de consideraciones políticas sobre la constitución, reduciéndome solo á [*sic*] lo relativo á Religión.";[1] pero también filosófica por el tratamiento que el autor da al tema, el cual examina con "rigor filosófico". Nos detendremos, fundamentalmente, en el problema básico: si se debe jurar o no la constitución y glosaremos los artículos 3o. y 5o. de la Carta Fundamental. En segundo lugar, analizaremos, muy brevemente, algunas tesis de la obra *Treinta sofismas y un buen argumento* de Agustín Rivera.

Juramento de la Constitución

[1]Agustín de la Rosa, *Juramento de la Constitución*. p. 3.

Como otros tantos religiosos de la época, Agustín de la Rosa da su parecer sobre la discusión del momento: el juramento de la Constitución de 1857, el cual a juicio del autor es objeto de controversia por "la resistencia que ha encontrado en la conciencia pública de la Nación respecto de todos sus artículos concernientes á materias eclesiásticas".[2] En concreto, el problema se desata porque los diocesanos, en el sacramento de la penitencia, exigen para absolver a quienes han juramentado la Constitución, que se retracten públicamente de dicho juramento. Por este motivo los diocesanos son acusados de violar la caridad cristiana, anteponiendo al bien eterno de las almas, "miras políticas" e "intereses temporales".

Recordemos que los obispos mexicanos al ser publicada la Constitución de 1857, presentaron sus objeciones a las autoridades competentes, por considerar ilícito el juramento que se hiciera al citado documento, y protestaron contra varios de sus artículos.

Para nuestro autor, estas protestas no constituían una falta a la autoridad ni en el respeto, ni en la obediencia, "…no al respeto porque han manifestado con decoro y á la misma autoridad la razón de su conducta; no á la obediencia, porque le hicieron ver á la autoridad que el caso de que se trataba estaba fuera de sus atribuciones y que en él, contraponiéndose la obediencia á Dios con la obediencia á los hombres, no podían dejar la primera por la segunda".[3]

De esta manera Agustín de la Rosa inicia el debate denunciando la omisión de la religión en la Carta Magna. Dicha omisión es justificada por el Congreso Constituyente con la afirmación de que es "la carta fundamental de un estado temporal".[4]

El autor procede, en primer término, a exponer con claridad el razonamiento de sus adversarios: si la religión y la ley civil pertenecen, esencialmente, a distintos órdenes, entonces, al omitir la religión en la Constitución, sólo se hace justicia, dando a cada una el lugar que le corresponde.

Agustín de la Rosa señala el punto flaco de este razonamiento. El argumento, afirma, "Siente un principio verdadero, pero deduce de él una consecuencia viciosa, que no puede ser legítima mientras no se establezca como verdad el mayor de los absurdos…: La consecuencia viciosamente deducida del referido principio es que, todo lo que pertenece al órden civil debe aislarse enteramente de la Religión".[5]

Para nuestro autor, resulta una consecuencia viciosa sostener que todo lo que pertenece al orden civil debe aislarse por completo de la religión, porque "para que dos cosas puedan existir en completa separación la una de la otra, no basta que sean distintas, sino que se requiere, además, que no se necesiten entre sí ni las unan ningunas relaciones: porque si se encuentran necesaria y estrechamente relacionadas,

[2] *Ibidem*, p. 1.
[3] *Ibidem*, p. 2.
[4] *Ibidem*, p. 3.
[5] *Ibidem*, p. 4.

nunca subsistirá la una sin la otra, a pesar [*sic*] de su distinción".[6]

En esta línea, De la Rosa continúa la objeción al razonamiento de sus adversarios. Sostiene que para que un país pueda constituirse, gobernarse y lograr la felicidad, sin religión, no es suficiente con demostrar que el orden civil es distinto del religioso, sino que se requiere, además, demostrar la independencia de uno y otro orden, es decir, que el país se basta en todo a sí mismo. Por ende, para que se legitime la omisión de la religión en la Constitución, afirma nuestro autor "…debe sentarse como verdad que un pueblo puede existir, prosperar y ser felicísimo, sin que ni en todo el tiempo de su existencia, ni en toda su carrera de progreso, ni en su último término de omnímoda felicidad, llegue á necesitar de la Religión".[7] Para el autor, la causa del error ha sido el no aplicar lógicamente el principio de distinción entre lo temporal y lo espiritual.

Ahora bien, "Decir que un pueblo puede existir y ser feliz sin Religión, es decir que no necesita de Dios ni para su ser, ni para su conservación, ni para alcanzar ninguno de los bienes que han de hacer su felicidad: es decir que tiene en sí mismo la fuerza de existir, que él es para si mismo la fuente primitiva y única de todo bien, y con tal independencia del Criador, que nada tenga ni que temer ni que esperar de él".[8] Para Agustín de la Rosa esto no es así; por ello, para fundamentar su desacuerdo, acude al peso de la tradición y sostiene enfáticamente que es "imposible que exista un pueblo sin religión". De esta manera se opone también, a la tolerancia religiosa que, a su juicio, consigna la Constitución en uno de sus artículos, porque conduce al indiferentismo religioso y, por consiguiente, al ateísmo "La nación por consiguiente es constitucionalmente atea",[9] afirma el autor, para quien la no existencia legal de la religión es, de hecho, el "ateísmo legal" y la no existencia constitucional de toda religión representa el "ateísmo constitucional".

La falta de religión sostiene el autor, conduce a la libertad sin límite expresada en los artículos 6o. y 7o. puesto que, amén de otros puntos, "declaran inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquier materia".[10] Tampoco está de acuerdo con el artículo 3o. ya que, al no exigir la enseñanza del catolicismo, deja abierto el "derecho inviolable" a manifestar libremente "toda clase de ideas",[11] al mismo tiempo que autoriza la enseñanza de errores religiosos y los ataques a la autoridad de la Iglesia, entre otros.

Queda claro que para De la Rosa, el hecho de colocar en el orden de los derechos

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*, p. 6.

[9] *Ibidem*, p. 8. *Cfr*., el estudio sobre J. Ma. Díez de Sollano y Dávalos.

[10] Agustín de la Rosa*, op. cit.,* p. 8.

[11] En la *Contestación al Sr. Alvires*, De la Rosa afirma: "El protestante, el deista, el ateo, el comunista; pueden ya enseñar cuantos errores quieran, pueden impugnar la verdad y divina inspiración de las Escrituras Santas… y si alguna autoridad sea la que fuere trata de prohibirles que enseñen errores tan mostruosos [*sic*] ellos responderán: La enseñanza es libre". p. 32.

la autorización de combatir a la religión y a la Iglesia, se opone a la religión y supone fuera del sentido común, el derecho a desconocer la verdad religiosa, a ridiculizarla, ultrajarla y hostilizarla. Por eso, refiriéndose a los artículos aquí citados afirma: "es inconcuso que ellos no solo establecen que la autoridad civil se desatienda de la suerte que corra la Religión del país, sino que formalmente autoriza á sus enemigos para combatirla y destruirla si les fuera dado, declarando que para hacerlo tienen un derecho incontestable: porque es *inviolable la libertad que ellos tienen para escribir y publicar escritos sobre cualquiera materia que no sea de las tres exceptuadas*, en ninguna de las cuales se contiene nada que proteja á la Religión. Y aún más: de tal manera se declara inviolable la referida libertad, que ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa censura… ni coartarla cuando se ejerce en los casos que no estan exceptuados… El último de los hombres tiene un derecho natural e inviolable para defenderse cuando es acometido injustamente, y á la Iglesia se le atan las manos; se quiere entregarla como víctima al furor de sus enemigos; se le priva del derecho sagrado que concede á todos la naturaleza para defenderse, y esto en una pais que se precia de libre y de católico, y por un gobierno que ha declarado que no quiere ser *tirano con nadie*".[12]

[12]*Ibidem,* p. 10. La última frase en cursiva, corresponde a la nota No. 1 citada por el autor y tomada del "Manifiesto del Gobierno a la Nación", el 4 de marzo de 1857.

Recordemos que en la Refutación de la obra titulada *Curso de Derecho Natural o de Filosofía del Derecho*, formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania, por H. Arens. Agustín de la Rosa realiza una defensa de la religión y además rechaza de manera rotunda y argumentada, los contenidos de esta obra, así como la probable actitud servil del americano ante lo europeo. De Ahrens afirma que es impío y ateo y que "es uno de tantos escritores irreligiosos é inmorales en que abunda la Europa y con cuyas obras hace años que nos está regalando para llevarse nuestra plata y dejarnos su corrupción. ¿Y qué con que haya escrito segun la ciencia alemana? Bien podía haber escrito segun la inglesa ó la francesa. ¿Pues qué porque la Europa es el viejo mundo y la América el nuevo, le hemos de respetar á aquella sus errores y los hemos de recibir sumisamente? ¿Acaso nosotros no tenemos entendimiento para discernir, ó son acaso los européos los hijos predilectos en quienes la naturaleza haya acumulado toda la inteligencia, de manera que en el resto del mundo solo hayan de encontrar crédulos admiradores y secuaces serviles?... Estimemos nuestra dignidad…" (pp. 6-7) En este contexto, De la Rosa objeta, de la doctrina del krausista Ahrens, los siguientes puntos a) Que deriva, no sólo el derecho, sino también la moral, de un destino particular que tenga el hombre sobre la tierra, sin considerar su destino eterno. b) Que para distinguir el Derecho de la Moral, se dedica, primero, a determinar qué sea el bien moral. c) Que el bien, estriba en el desarrollo de las facultades humanas, en armonía con otros seres de la naturaleza. d) Que Ahrens reduce este desarrollo, al cultivo del entendimiento en las ciencias y las artes, de manera tal, e) que Dios es un objeto más por conocer y la religión una de las muchas ciencias en que nos podemos ocupar. f) Que el destino o fin del hombre consiste en desarrollar sus facultades y en aplicarlas a todos los órdenes de cosa; es decir, que este desarrollo del hombre es el bien moral, el motivo moral de obrar y el fundamento de los deberes morales. A este respecto concluye De la Rosa: "Digo pues, que es falso, absolutamente falso, que el desarrollo humano sea cual fuere el aspecto bajo el cual se le considere, sea el primer principio moral, mucho ménos el desarrollo terrestre tal cual Ahrens lo ha explicado". (*Op. cit*., p. 23 y ss.) Por el contrario, para De la Rosa, los principios de la moralidad son las "verdades eternas" o "principios de razón", necesarios e invariables: la verdad como

Hemos considerado necesario citar *in extenso* para dar la oportunidad al lector de palpar el cuidado que pone el autor al desarrollar lógicamente sus tesis, con el claro afán de exponerlas con estricto rigor filosófico.

De particular interés resulta la discusión entablada en esta obra con don Francisco Zarco, miembro del Congreso Constituyente, a propósito del art. 123, el cual "faculta a los poderes federales para ejercer en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes".[13]

Para Agustín de la Rosa, don Francisco Zarco se propuso demostrar que *nada nuevo nada estraño, nada invasor se contiene en el art. 123* ya que los gobiernos español y mexicano, antes de la constitución de 1857, intervinieron en materias eclesiásticas de acuerdo con las leyes vigentes en esa época, es decir, intervinieron en algunos puntos contenidos en el art. 123; por tanto, no merece objeción alguna la facultad general de intervenir en el culto y disciplina externa que concede dicho artículo.

Sin embargo, las objeciones de nuestro autor no se hacen esperar: 1o. De justificar la intervención ejercida anteriormente por el gobierno en materia eclesiástica, recuerda el autor que estuvo restringida á casos determinados, en algunos, fue consentida por la Iglesia, en otros, fue tolerada o disimulada.

2o. Pero el art. 123 no especifica la clase de intervención ni las condiciones de la misma.

3o. El Congresista comete, para el autor, la falacia de enumeración imperfecta, o falsa generalización: "El raciocinio del Sr. Zarco –nos dice– tiene vicios conocidos aun de los jóvenes que cursan las cátedras de filosofía: de una premisa particular deduce una conclusión general; de lo que se ha admitido solo con ciertas condiciones, pasa á legitimar lo que se quiere hacer absolutamente".[14]

4o. Si los reyes de España ejercieron el patronato por gracia[15] de la "Silla Apostólica", no se justifica extraer de allí el contenido del art. 123 de la nueva constitución, sin previo acuerdo de la Cabeza de la Iglesia.

5o. Después de la independencia de México, la junta de diocesanos de 1822, declaró que con "la independencia jurada del imperio" se terminaba el uso del patronato que en sus iglesias se concedió a los reyes de España como reyes de Castilla y León.

6o. Para el autor, las pruebas de que la intervención del Estado en el culto y en la disciplina han sido siempre admitidas por la Iglesia se reducen a dos casos, de los cuales en el primero, el del patronato, hubo concesión expresa de la Iglesia, y en el

objeto propio del entendimiento y el bien tal como lo presenta la verdad, objeto propio de la voluntad, la inmoralidad del alma y dios, como fundamento de la moralidad.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem,* p. 12.

[15] De la Rosa señala que en el título 6o. libro 1o. de *Recopilación de Leyes de Indias*, se trata del "patronazgo real de las Indias".

segundo, el del pase, hubo tolerancia. Por ende, no puede admitir De la Rosa, lo que juzga confusión en el señor Zarco: identificar el pase de las bulas pontificias con la intervención en el culto y disciplina de la Iglesia.

El art. 123 especifica la materia en la que ha de intervenir el poder federal: el culto religioso y la disciplina externa. Comentaremos aquí sólo las objeciones del autor sobre la primera, el culto religioso, quien apunta que es algo personal entre la criatura racional y Dios, es una "correspondencia sagrada" que supera lo temporal, lo terreno. Pretender la autoridad civil intervenir en el culto, resulta presuntuoso y temerario "porque jamás ha constituído Dios á los gobiernos en intérpretes de su voluntad: es sacrílega, porque se atreve á profanar lo mas sagrado que Dios ha sustraído a su acción".[16]

Agustín de la Rosa hace una replica a varios artículos más, entre ellos, el 5o., sobre la libertad de conciencia y la tolerancia de cultos; el 13, sobre el fuero de los eclesiásticos y el 27, sobre la adquisición y administración de los bienes de la Iglesia.

A lo largo de toda la interesante y controvertida obra, el Canónigo Lectoral de la Catedral de Guadalajara objeta, con estricto apego a la lógica filosófica, todo aquello que, en la Carta Fundamental, se aleja de los cánones eclesiásticos, y lo afirma categóricamente: "La constitución pues, en varios articulos, es inconciliable con la doctrina y derechos de la Iglesia; y por lo mismo, un juramento absoluto de guardarla y hacerla guardar en todas sus partes es ilícito: y si este juramento es público, en hacerlo se comete un pecado público, que no puede perdonarse si no se repara el escándalo que con él se dá al pueblo".[17] Por eso insiste, siguiente a san Cipriano, en que los fieles tienen la obligación de obedecer á los sacerdotes, pero advierte sobre los pastores ignorantes y corruptos que en lugar del evangelio enseñan el error y la maldad, como el señor Alvires, éstos, señala, no han entrado por la puerta, en el Evangelio son calificados de ladrones y salteadores.[18]

Polémica De la Rosa-Rivera

Agustín de la Rosa criticó en el periódico *La Religión y la Sociedad* (año de 1887), el libro del canónigo Agustín Rivera, *La Filosofía en la Nueva España*. Rivera contestó estos ataques en la obra que lleva por título *Treinta sofismas y un buen argumento, del señor doctor D. Agustín de la Rosa, canónigo honorario de la Catedral de Guadalajara, al impugnar el libro La filosofía en la Nueva España en su periódico La Religión y la Sociedad. Opúsculo de polémica escrito en Lagos por Agustín Rivera. Autor de dicho libro. Lagos, 1887.*

[16] *Op. cit.* p. 22.
[17] *Ibidem*, p. 59.
[18] *Ibidem*, p. 62. *Cfr*. también, *Contestación al Sr. Alvires*. pp. 19 y ss.

De los "treinta sofismas" a los que se refiere Agustín Rivera,[19] analizaremos dos de ellos por considerarlos sustantivos para conocer el pensamiento filosófico de Agustín de la Rosa, el "octavo sofisma" y el "décimo".

En el "octavo sofisma", De la Rosa califica de "buena filosofía escolástica" la sostenida por el padre Puga, el padre Peralta y la del doctor Vallarta, por la razón de que se oponían a la filosofía cartesiana.

> El jesuita mexicano Mariano Vallarta –sostiene De la Rosa– y todos los que en el siglo XVIII se opusieron á la sustitución de la filosofía escolástica con la cartesiana, pensaron como ha pensado en el siglo XIX el Cardenal González, á quien el Sr. Rivera […] llama *eminencia en la jerarquía literaria*. ¿Por qué si un Cardenal y unos mexicanos piensan del mismo modo, al Cardenal se le llama *eminancia literaria* y á los mexicanos se les tiene como atrasados?. Esto no puede tener otra explicación sino que el Sr. Rivera no ha visto la Filosofía del Cardenal González.
>
> […] Pero no solo tienen el Sr. Rivera el nombre de González a favor de la Filosofía de Santo Tomas [*sic*], que se habria de eliminar con lo que llamaban moderna, sino también los respetables nombres de Balmes, Liberatore, Prisco, Sanseveriano, Signorelli, Kleutgen, Cornoldi, Champenois, Ortiz y Lara, Granclaude, Rosset; que han trabajado en este siglo por el restablecimiento de la Filosofía de Santo Tomas. Todos ellos serian ignorantes? El actual Sumo Pontífice estima en mucho la Filosofía de Santo Tomas.[20]

Como puede observarse, el debate está centrado en la existencia o no de relación entre los autores nombrados por nuestro autor y los descubrimientos, los nuevos caminos y las nuevas tesis sostenidas por la filosofía moderna. Conviene no olvidar que De la Rosa defiende, en forma total y absoluta, los principios de la "primera escolástica", en franca oposición con la filosofía moderna y con los liberales de la época.

En el "décimo sofisma", nuestro autor defiende, a toda costa, el Programa de Física que se impartió en el Colegio de Santo Tomás, cito *in extenso*:

> Hoeffer en su "Historia de la Física y de la Química", tratando del calor, ha dicho una importante verdad, que los antiguos filósofos al ocuparse en una cuestión, la tomaban luego bajo el punto de vista de la esencia de las cosas. Este modo de ver y tratar las cuestiones científicas caracterizó aun en los últimos tiempos los escolásticos; y por esto sus discusiones fueron profundas, y las verdades mas importantes que consiguieron demostrar, fueron las verdades fundamentales de la Filosofía.

[19] *Cfr*. El estudio sobre Agustín Rivera, realizado por Ma. del Carmen Rovira, en esta misma obra.
[20] Agustín de la Rosa en Rivera, *op. cit.*, pp. 25-26.

> […] Si queremos una prueba incontrastable de la importancia y profundidad de las principales cuestiones de los escolásticos, y de que las verdades que demostraron tienen en Filosofía el verdadero carácter de fundamentales, veamos y estudiemos la Filosofía Fundamental de Balmes.[21]

De la Rosa, además de defender el referido Programa, la Filosofía de Balmes y la Filosofía del Aquinatense, como ya hemos expuesto, se opone, rotundamente, al calificativo de "atraso" aplicado a la Patria y utilizado por Rivera en su obra *La Filosofía en la Nueva España*. En tono polémico De la Rosa invita al señor Rivera a indagar en cualquier autor que no sea ni vulgar, ni escolástico, las siguientes cuestiones: ¿Qué cosa es lugar?, ¿en qué consiste la ubicación de un cuerpo?, ¿la eternidad del mundo es posible? y, por último, ¿qué es el movimiento?

En fin, la cuestión central está, a nuestro entender, en delimitar si la física debe ser metafísica, o bien, si debe ser tratada de acuerdo con los modernos, como separada de supuestos de carácter metafísico. Esta última es la opinión de Agustín Rivera.[22]

Rosa Elena Pérez de la Cruz

[21]Agustín de la Rosa en *Ibidem*, pp. 43-44.

[22]Esta polémica se analizará más extensamente en nuestro estudio *Polémicas…*

AGUSTÍN RIVERA Y SANROMÁN

Nació Agustín Rivera y Sanromán en la ciudad de Lagos de Moreno, Jalisco en el año de 1824, falleciendo en León el 6 de julio de 1916.

En el año de 1834 fue alumno interno en el Seminario de Morelia donde tuvo como maestro a don Clemente de Jesús Munguía, quien fue años después arzobispo de Michoacán. Por el fallecimiento de su padre tuvo que trasladarse a la ciudad de Guadalajara ingresando en el Seminario. Cursó las materias de humanidades, filosofía, ciencias naturales, derecho canónigo, civil y romano. En los años de 1845 a 1847 asistió a la Universidad donde cursó derecho teórico-práctico. En 1848 obtuvo el título de abogado, recibiendo en ese mismo año las órdenes sacerdotales.

Impartió clases en el Seminario de Guadalajara. En 1854 fue nombrado promotor de la curia. En 1866 viajó a Europa. El 12 de enero de 1869 fue nombrado capellán del monasterio de religiosas capuchinas siendo también maestro de historia en el "Liceo" del padre Guerra.

Fue miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la Academia Mexicana de la Historia, de la Sociedad Médica, de la Sociedad de Obreros de Lagos y de otras corporaciones.[1]

Vivió Agustín Rivera en una época caracterizada por las continuas luchas entre liberales y conservadores y más tarde por la hegemonía positivista. Rivera fue siempre un liberal, más bien podría calificarse como liberal idealista que se proclamó contra todo tipo de fanatismo, sobre todo el religioso y que defendió siempre la prioridad de la razón planteando la necesaria relación entre razón y fe. En algunos de sus escritos, ya al final de su vida y por tanto de su producción filosófica, se encuentra cierta influencia del positivismo al tratar el tema de la historia y de su validez científica. Ya anciano, Rivera, ignoró los errores del régimen positivista mexicano en relación con los derechos del hombre y de la libertad, o quizá juzgó más prudente, aunque la prudencia nunca fue su característica, no denunciarlos.[2]

Rivera representa, en su tiempo, la franca tendencia liberal al interior de la Iglesia católica mexicana. Los liberales lo consideraron como uno de sus más ilustres representantes y las autoridades de la Iglesia mexicana reconocieron su inteligencia,

[1]E. Valverde Téllez, *Biobibliografía eclesiástica mexicana (1821-1943)*, vol. III, p. 363.

[2]Su obra *Anales de la vida del padre de la patria Miguel Hidalgo y Costilla*, la dedica "A mi insigne favorecedor el C. General Porfirio Díaz, Presidente de la República Mexicana y gran gobernante, en pequeño testimonio de perpetua gratitud", León de los Aldabas, 20 de octubre de 1910.

conocimientos y elocuencia aun cuando lamentaron su posición y actuaciones como liberal y sobre todo el contenido de sus escritos.[3]

Rivera y Sanromán era, en las críticas que dirigía a sus contemporáneos conservadores, irónico e hiriente, directo e implacable en la polémica. De gran erudición tanto en lo histórico, literario[4] y filosófico es una de las personalidades más características, en cuanto a su ideología, de aquel discurso liberal que venía dándose entre algunos miembros de la Iglesia católica mexicana.

[3]A propósito opina Valverde Téllez en su *Crítica filosófica*..., p. 394. "Cada uno es dueño de su entendimiento y se su corazón… y por eso decimos con franqueza qué sentímos de verdad las tendencias resueltamente liberales del feyjóo mexicano (Agustín Rivera) que parece van acentuándose más y más, a medida que avanza su edad y que el partido avanzado le aplaude… Suponémos la mas recta intención en el Sr. Dr. Rivera a favor de su patria y de la humanidad, por eso nos atrevemos a desear que el cauterio de su fecunda pluma se aplicase también a los gravísimos vicios de la dominación liberal en México y en casi todas las naciones de sangre latina… cuanto y cuanto pudiera hacer vaciando su aljaba contra la Constitución herética que se ha querido imponer *a priori* al pueblo mexicano, contra la reforma que tiraniza a la Iglesia… contra el fanatismo liberal de los Nigromantes… contra la escuela laica… contra el incrédulo y fanfarrón positivismo… contra la masonería".

Por otra parte en *Biobibliografía eclesiástica mexicana*. p. 386, vol. III, Valverde cita: "Posmorten. Carta de Agustín Rivera al Sr. Dr. Manuel Alvarado canónigo de la catedral de Guadalajara, sobre la negativa de aquél a hacer la Profesión de Fe y el juramento que le mandó el Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Francisco Orozco y Jiménez, Arzobispo de Guadalajara. Carta impresa por el mismo Rivera. León de los Aldabas. Imprenta de Leopoldo López, 3a de Guanajuato 1913. En 4º, 32 págs. B: I:

Sin embargo, afirma Valverde Téllez que "Don Rafael Muñoz Moreno, que vivía con el Dr. Rivera y fue su heredero, aseguró a don Juan B. Iguíniz que el Dr. firmó finalmente la protesta de fe que le pedía su prelado".

Por otra parte fueron varios los impugnadores de Agustín Rivera, entre ellos pueden señalarse a: Díez de Sollano y Dávalos en la polémica "Sobre los clásicos paganos".

Al señor cura Barbosa en punto relativo a la *Historia antigua de México.*

"El Señor Presbítero D. Gabino Chávez… sobre un decreto del Sto. Concilio Tridentino", comentado por Rivera. (Chávez lo publicó en 1897).

Varios católicos atacaron a Rivera en periódicos de la época. En el periódico *El pueblo católico de León* se impugnó la obra de Rivera *La filosofía en la Nueva España*.

El Pigmeo periódico católico de Encarnación de Díaz, de 26 de enero a 22 de marzo de 1896.

"*El Eco de Zacatecas* refutó victoriosamente el opúsculo del doctor Rivera" en que "este Señor pretendió poner en ridículo el librito católico del Presbítero Felix Sardá y Salvany *El Liberalismo es pecado*. Núm. 33, a 4 de junio de 1904 y siguientes".

El amigo de la Verdad de Puebla, en marzo y abril de 1910 se ocupó en refutar las ideas liberales del doctor Rivera". En Valverde Téllez. *Bibliografía filosófica mexicana*, vol. I, p. 424-27.

[4]En cuanto a su interés por lo histórico y literario es digna de mencionar la referencia que en *Entretenimientos de un enfermo. El Cempazuchil*, p. 54, realiza a la "Carta Atenagórica", de Sor Juana Inés de la Cruz en la que como es conocido criticaba, la monja mexicana, el "Sermón del Mandato" del padre Vieira y en relación a ello la noticia que nos da, Rivera, de la monja portuguesa, sor Margarita Ignacia, "monja del Convento de Santa Mónica de Lisboa" que impugnó el escrito de Sor Juana y defendió con pasión al padre Vieira. Según nos informa, el libro de sor Margarita, *Apología a favor del padre Antonio Vieira*, se imprimió en Barcelona en el año de 1734.

La obra escrita de Rivera es sumamente amplia,[5] en ella se encuentran estudios de carácter filosófico-político, histórico y literario, mostrando todos un evidente tono crítico y polémico. Hemos elegido, para nuestro estudio, aquellos que ofrecen con más precisión un contenido filosófico, crítico-polémico y político.[6]

Agustín Rivera no realizó, filosóficamente hablando, una obra sistemática; sus ideas, representativas de una posición crítica en relación a la escolástica decadente, se encuentran en varios de sus artículos y principalmente en su obra *La filosofía en la Nueva España* y en su respuesta al padre Agustín de la Rosa, *Treinta sofismas y un buen argumento*. Sus reflexiones sobre la historia aparecen principalmente, en *Anales de la vida del padre de la patria Miguel Hidalgo y Costilla.* Por otra parte el contenido de sus artículos es muy interesante en cuanto a la visión que, en ellos, puede descubrirse de su personalidad y pensamiento.

Pasando a ofrecer una visión general de sus críticas, aceptaciones y rechazos definitivos que se encuentran al interior de su discurso filosófico, puede llegarse a las siguientes conclusiones: Rivera se nos presenta como un admirador de Feijóo[7] y seguidor de Descartes. Afirma que el método cartesiano es el mejor que puede seguirse: realiza la defensa de la "duda metódica", arguyendo que los enemigos de Descartes "no comprenden o afectan no comprender su *Método*" y que si la duda cartesiana plantea en sí misma, para muchos, un problema y da lugar a que Descartes "sea tenido por muchos como el padre del deismo y racionalismo", es porque no

[5]Quien desee conocer con detalle y en forma exhaustiva las obras y artículos de Agustín Rivera puede consultar a Valverde Téllez, *Crítica filosófica*..., p. 379 a 389. También, del mismo autor, *Bibliografía filosófica mexicana*, vol. I, p. 393 a 427.

[6]Las obras consultadas por nosotros para este trabajo han sido: *Utilidad del método escolástico* (1875), *Concordancia de la razón y la fe* (1876), *Los dos estudiosos a lo Rancio o sea Diálogo Crítico* (1881), *La filosofía en la Nueva España o sea Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas* (1885), *Treinta sofismas y un buen argumento* (1887), *Entretenimientos de un enfermo* (1891), *Tres artículos* (1891), *Estudio de la soberanía del pueblo* (1892), *La oración del arzobispo Alarcón* (1893), *Compilación sobre Neubille* (1893), *Expléndida inteligencia de un canón del Concilio de Trento* (1896), *Último día del siglo XIX* (1899), *Gracias* (1902), *La educación de la mujer* (1904), *Pensamientos filosóficos* (1908), *Anales de la vida del padre de la patria Miguel Hidalgo y Costilla* (1910).

[7]Muchas son las referencias a Feyjóo que ese encuentran en sus diversos escritos, así al hablarnos de las universidades españolas y referirse a la de Oviedo, afirma "en la que estudió y de la que fue Maestro el gran Feyjóo". *Entretenimientos de un enfermo. El Cempazuchil*, p. 37.

En su obra polémica *Treinta sofismas y un buen argumento*, remite "al insigne Feyjóo" como modelo de crítica filosófica y social, p. 159, 184-85 y 188 y ss. En esta obra es significativo y orientador, en cuanto al pensamiento de Rivera, su afirmación de que: "Mis padrinos son Feyjóo, Santo Tomás de Aquino, Bacon, Descartes, Newton, Melchor Cano, Alzate, Beristain, D. Carlos de Sigüenza, Campoy, Clavijero, Gamarra… Batolache… Moziño, Campomanes… Barbadiño… el Barón de Humboldt, Pablo Moreno, El Pensador Mexicano… Mis armas son la historia, el siglo XIX y las dos armas de Feyjóo, a saber las reglas de la crítica y el arma del ridículo", p. 190-91. Resulta interesante y curioso la gran influencia que ejerció en muchos estudiosos mexicanos Luis Antonio Verney, conocido también por "El Barbadiño".

se ha establecido la diferencia entre la duda ficticia y la duda real y defendiendo a Descartes concluye: "El opinar que Descartes cuando en la edad madura inventó su *Método*, dudó realmente hasta de las verdades mas claras como la de la existencia de Dios y la existencia del sol, es tenerlo no ya como un impío, sino como un imbécil. En el Método de Descartes hay algunas cosas acerca de las que la duda es real y otras acerca de las qué no es real, sino que se supone por vía del mejor método".[8]

Pasa a comentar "la verdad fundamental" cartesiana, esto es el *yo pienso*, Rivera se proclama admirador de dicha frase y de su contenido. El *yo pienso*, surgió de la "duda"; con esto cambió "la faz de la filosofía" y pasando a analizar el criterio de evidencia, nos dice, "La legitimidad del criterio de la evidencia, la funda Descartes en la veracidad de Dios, que no ha podido querer engañarnos".[9]

En cuanto a la doctrina cartesiana de negar el alma de los brutos y "que todo cuanto vemos en ellos es el resultado de un puro mecanismo", Rivera afirma "sigo esta opinión" y en su afán por apoyarla cita a los antiguos estoicos y entre los modernos a Gómez Pereira en su obra *Antoniana Margarita…* "Con el profundo respeto a un filósofo tan grande como Balmes y con la misma libertad con que él califica a Descartes, digo que no me parece cierta esa suposición, (que en la actualidad está casi abandonada) pues todavía se disputa mucho entre los filósofos sobre el alma de los brutos y muchos opinan que no tienen alma".

Para concluir afirma que Descartes cambió "la faz de la filosofía" y que esto dependió: 1º De su indisputable genio, cuya superioridad no podía menos de ejercer ascendiente sobre los espíritus. 2º De que había en los ánimos cierta fermentación contra las escuelas predominantes, faltando únicamente un hombre superior que diese la señal de insurrección contra la autoridad de Aristóteles. 3º De que Descartes no sólo fue metafísico, sino también físico, astrónomo e insigne matemático; con lo cual, al paso que apartaba a los espíritus de las sutilezas de la escuela, los guiaba hacia los estudios positivos conforme a las tendencias de la época. 4º Siendo Descartes emi-

[8]"La duda universal de Descartes, concluye Rivera, era una suposición, una ficción; así la llama él mismo; y por consiguiente no una duda verdadera… Sea cual fuere el abuso que posteriormente se haya hecho del Método de Descartes, en lo tocante a la religión, debemos confesar que el ilustre filósofo concilió con el espíritu de examen su adhesión al Catolicismo". *Entretenimientos de un enfermo*. *El Cempazuchil*. p. 31 y 34.

[9]En su interés por defender a Descartes, Rivera, quiso presentar la armonía de las teorías cartesianas con la religión, a propósito recuerda la opinión laudatoria de Balmes en su *Historia de la filosofía* sobre el filósofo francés, la del padre Maniere, quien, en cierta forma, justificaba a Descartes diciendo que había sido mal entendido y que por lo mismo se habían realizado interpretaciones erróneas sobre la duda cartesiana y al propio Agustín de la Rosa quien había hablado de "la concepción [filosófica] sublime de Descartes". *Entretenimientos de un enfermo*. *El Cempazuchil*. p. 35.

Rivera olvida o más bien no quiere mencionar, llevado por su admiración a la filosofía cartesiana, que Descartes tuvo problemas con la Teología católica y con el teólogo Arnauld a propósito de la teoría sobre la sustancia corpórea.

nentemente espiritualista, atrajo a los pensadores aventajados, a quienes abría ancho campo para dilatarse por regiones ideales. 5º Descartes fue un hombre que no escribió por razones de circunstancias, sino por efecto de convicciones profundas".[10]

Por otra parte, las críticas de Agustín Rivera a la escolástica decadente dominante en España y por lo mismo en México durante la Colonia dieron lugar a la polémica que mediante diversos escritos sostuvo con el canónigo y doctor Agustín de la Rosa.[11]

En 1885 se publicó la obra de Agustín Rivera *La filosofía en la Nueva España* en la que realizaba críticas a la filosofía del "falso escolasticismo" dominante en las escuelas de México y a la deficiente enseñanza y práctica de las ciencias, entre ellas la medicina, aun cuando reconocía la existencia de personalidades que como Gamarra, Alzate, Bartolache, Campoy, Clavijero y otros se habían abierto a la filosofía moderna. Dicha obra es interesante en muchos aspectos, primordialmente por los "Documentos"[12] que transcribe referentes a la enseñanza y en general a la cultura dominante en México en el siglo XVIII y por los "Testimonios" de autores españoles, mexicanos y latinoamericanos que analizan la situación de la filosofía y de la ciencia en los países de habla española. Uno de los más interesantes es el de Feijóo. Rivera, admirador de dicho autor, ofrece varias páginas del benedictino español. Por otra parte esta obra de Rivera tiene el gran mérito de ser la primera historia crítica sobre la filosofía en México durante la Colonia. Concluye, con una serie de 11 "Corolarios", el primero de ellos es por demás interesante por sus implicaciones en lo político y cultural: "Los estudios nunca florecerán bajo un sistema colonial" así

[10]A propósito de estas palabras de Rivera juzgamos necesario insistir en la gran influencia que ejerció Descartes en el pensamiento mexicano, no sólo en el siglo XVII y XVIII sino durante el XIX.

[11]Asimismo en el año de 1872 Agustín Rivera mantuvo una polémica con el doctor José Ma. Díez de Sollano y Dávalos, obispo de León sobre la necesidad de enseñar a los jóvenes el latín y el griego recurriendo a los textos de los autores clásicos. Diez de Sollano se oponía a ello; Rivera, por el contrario defendía la idea, advirtiendo, que debía darse a conocer, los clásicos, a los jóvenes con el debido "discernimiento".

Rivera escribió sobre dicho tema en su *Ensayo sobre la enseñanza de los* idiomas latino y griego y las bellas letras por los clásicos *paganos a los jóvenes y niños.* Escrito en Lagos en 1880 y, al parecer, publicado en 1881. Este *Ensayo* se publicó primero por entregas, pues a ellas se refiere Rivera en el *Diálogo*... En relación con este tema escribió también *Los dos estudiosos a lo Rancio. Diálogo crítico, escrito en Lagos en 1881 por Francisco sobre el estilo de que ha usado en sus escritos, especialmente en su Ensayo sobre la enseñanza de los idiomas*... Lagos. Tipografía de Vicente Veloz. 1882. *El Diálogo* se establece entre Juan y Francisco. Francisco representa a Agustín Rivera, sus opiniones y parecer. Afirma que "los dos habían leído de buena fe las obras de Monseñor Gaume y del Mui [*sic*] Reverendo Padre Ventura de Raúlica contra la enseñanza de los clásicos paganos a la juventud… Juan [Díez de Sollano] aunque es un sabio… se había hecho gaumista y Francisco… no se había dejado alucinar por los sofismas de Gaume y Ventura". Al fin del *Diálogo* Juan se retracta de sus opiniones gaumistas.

[12]"Documento I. Programa de un acto público de física que hubo en el Colegio de Santo Tomás de los jesuitas de Guadalajara en 1764" y "Documento 2. Título y cinco proposiciones del Programa de un acto público de Toda Filosofía en el Seminario de Guadalajara en 1798".

como el onceavo: "Es muy útil la unión entre españoles y mexicanos, pero en ningún tiempo se puede acallar la historia con pretexto de unión social". Termina con una "Conclusión" y un "Apéndice" sobre la fundación de la imprenta en Guadalajara.[13]

El doctor Agustín de la Rosa, Canónigo honorario de la Catedral de Guadalajara y escolástico conservador, impugnó y criticó, en su periódico *La Religión y la Sociedad,*[14] la obra de Agustín Rivera *La filosofía en la Nueva España*. A estas críticas respondió Rivera, con breves artículos y más tarde con su libro *Treinta sofismas y un buen argumento*. Esta obra es bastante interesante pues, a pesar, de los juicios exagerados a veces, por parte de Rivera, nos ofrece un panorama general de la situación cultural en el siglo XVIII en México y en los países de habla española. Rivera advierte, al respecto, "no he hecho más que repetir muchos testimonios ya presentados en mi libro, *(La filosofía en la Nueva España)*, presentar otros nuevos y hacer que las verdades históricas queden más esclarecidas y robustecidas".[15]

Las críticas a la escolástica decadente y a sus prejuicios aparecen de continuo en la obra de Agustín Rivera. Al glosar la *Oración del arzobispo Alarcón*, pronunciada en el "Congreso de Higienistas", celebrado en México el día 29 de noviembre de 1892, aprovecha para realizar una comparación entre la abierta posición de Alarcón, ante la ciencia y la de otros prelados españoles y mexicanos enemigos de ella y de sus adelantos. Rivera afirma una y otra vez, la armonía existente entre la religión y las ciencias naturales modernas.

En sus comentarios de la *Oración*..., es significativo su juicio sobre Estados Unidos, país al que nuestro autor admira por su democracia y quizá también por la apertura social y cultural hacia la que se orientaban ciertas autoridades católicas norteamericanas.

---

[13] *La filosofía en la Nueva España*..., p. 349 y ss.

[14] Agustín Rivera escribía en 1893 refiriéndose a dicho periódico: "Cosa de treinta años duró el periódico quincenal 'La Religión y la Sociedad' de Guadalajara… estuvo sostenido… [por] comerciantes, artesanos, sacristanes, niños estudiantes de latín y otras gentes que carecían de ilustración; en parte porque muchos suscriptores ilustrados estaban preocupados y tenían ojeriza a ciertas ideas, complaciéndose, en verlas combatidas en la 'Religión y la Sociedad'… ¿Porque acabó?. Porque llevaba por lema estas dos palabras: *la Religión y la Sociedad*; mas esa *sociedad* que el Sr. De la Rosa tenía en su cabeza, no era la verdadera sociedad en el último tercio del siglo XIX, la que no se conoce en los libros en latín ni se comprende con conciencia escrupulosa, sino que la sociedad en el último tercio del siglo XIX es como la comprenden y presentan en documentos públicos el Sr. León XIII, el Cardenal Gibbons, el Sr. Arzobispo Alarcón, el Sr. Dupanloup, Obispo de Orleans y otros prohombres de la Iglesia Católica, que tienen conciencia recta y un ancho horizonte social…"

"Murió pues el periódico 'La Religión y la Sociedad'. ¿Quién lo mató? Las ideas del siglo XIX… Y dirigiéndose a De la Rosa, concluye: "A mi me vencería V. fácilmente, porque soy un pigmeo; pero al siglo XIX no lo vence V." En *Oración del arzobispo Alarcón*, pp. 19 y 22.

Palabras, estas, por demás significativas, que son eco certero de las ideas filosófico-sociales de Rivera.

[15] Rivera, Agustín. *Treinta sofismas y un buen argumento*. p. 189.

Al referirse a la *Oración*... citada, Rivera enfatiza: "esa *Oración* me parece un documento histórico muy interesante, un manantial de profundas reflexiones sobre la filosofía de la historia. Ella muestra cuán grande ha sido la evolución y el progreso de las ideas, no digo ya del siglo XVI al XIX, ni de 1821 a 1892, sino aun de veinte años a esta parte, sobre las ciencias médicas y la religión y sobre las relaciones entre México y los Estados Unidos". Páginas más adelante advierte que el Papa, en varios documentos públicos "ha encomiado al gran pueblo norteamericano y su Constitución Política". Concluye afirmando que lo que desea es "hacer notar que el espíritu de *franca libertad que domina en las leyes y en las costumbres del pueblo americano*... es una de las glorias de aquel pueblo".[16]

En su escrito *Expléndida inteligencia de un canón del Concilio de Trento*,[17] muestra ante los "milagros" una actitud crítica, advirtiendo que deben someterse al estudio "de sabios teólogos y de otros peritos" de acuerdo con lo dicho en el Concilio.[18] Rivera adopta, al respecto, una posición cientificista, que en cierto modo, vendría a coincidir o estaría cercana a una posición positivista.

Por otra parte mostrando gran erudición teológica, en su artículo *Concordancia de la razón y la fe*, afirma que la razón de ningún modo es insuficiente sin la revelación. Oponiéndose a san Anselmo, a *Orígenes* y a san Agustín[19] afirma que "Muy censurado es con razón el sistema de que el estado de los hombres primitivos fue el estado salvaje; pero este otro raro sistema de la insuficiencia de la razón sin la revelación, le saca un pie adelante en absurdidad a aquel… La diferencia entre el hombre y el bruto consiste en la razón: esta constituye a aquel, animal racional, y la falla de ella hace que este sea animal irracional. ¿Es decir que todos los infieles son animales irracionales?. ¿Es decir que Platón y Aristóteles fueron como un par de jumentos?".[20]

Basándose en el Concilio Vaticano pasa a afirmar que "La fe y la razón no solamente no pueden jamás discrepar entre sí, sino que se dan la mano para ayudarse… Por lo mismo está tan lejos de la Iglesia el oponerse al cultivo de las ciencias y artes humanas que antes ayuda y promueve dicho cultivo de muchos modos".[21]

---

[16] *Oración del arzobispo Alarcón*. (Comentario de Rivera) p. 20 y ss.

[17] *Expléndida inteligencia de un canón del Concilio de Trento por el Sr. Presbítero D. Gabino Chávez*, folleto escrito por Agustín Rivera. En este folleto Rivera critica el fanatismo del presbítero Chávez y su posición anticientífica. "El Sr. Chávez quiere hacer a la ciencia cerrar la boca, y yo quiero hacérsela abrir y ver quien tiene más fuerza", p. 17.

[18] Para apoyar sus opiniones progresistas cita al cardenal J. Gibbons, obispo de Richmond y administrador apostólico de la Carolina de Norte.

[19] Advierte que "la opinión de *Orígenes* fue condenada por la Iglesia" y que san Agustín se retractó y combatió a *Orígenes*.

[20] *Concordancia de la razón y la fe*, p. 5 y ss.

[21] *Op. cit.* p. 11.

Concede Rivera un gran poder a la meditación… "Ella es el ejercicio y desarrollo de la potencia del entendimiento", la meditación es una actividad de la razón que conduce al hombre a la verdad. Así mismo la intuición intelectual lleva al hombre al conocimiento de los misterios de la fe. "Las creencias no son preceptos impuestos arbitrariamente a las inteligencias para esclavizarlas, sino un obsequio racional, como las llama San Pablo.[22]

Al hablar de la Filosofía moral afirma que ésta no puede basarse únicamente "sobre las pruebas tomadas de la razón" ya que "la Filosofía Moral separada de la Escritura es parecida a una estatua trunca y no de un brazo o de un pie sino trunca de la cabeza".[23]

En cuanto a sus reflexiones sobre política, las más significativas se encuentran en su *Estudio de la soberanía del pueblo,* en *Tres artículos* y en *Juicio crítico de la obrilla intitulada El liberalismo es pecado*. Analizando, Rivera, la palabra "pueblo" concluye que tiene "dos acepciones o sentidos: uno lato y otro estrito. Para definir el "pueblo" es necesario distinguir dos casos o aspectos en que se puede considerar especulativamente una nación: El primero es cuando está por elegir a sus gobernantes, entonces tiene lugar el sentido lato, llamándose pueblo el conjunto de todos los hombres que componen una nación… El segundo aspecto es cuando se considera ya elegidos los gobernantes y entonces tiene lugar el sentido estricto llamándose pueblo el conjunto de todos los gobernados. Entonces resultan dos personas morales: el pueblo, que es el poderdante, y el gobierno, que es el apoderado y mandatario del pueblo". Al parecer sigue al jesuita Francisco Suárez ya que afirma que el poder llega al gobernante no inmediatamente de Dios, sino mediatamente, es decir mediante el pueblo".[24]

Así mismo, Rivera se proclama contra la esclavitud en *El progreso lento i [sic] el radical en la destrucción de la esclavitud en las naciones cristianas. Bocetos.*

Se refiere a dos tipos de progreso, lento y radical. Hasta su época, advierte, se ha dado un progreso lento en la abolición de la esclavitud; refiriéndose a "El evangelio i [*sic*] la Esclavitud", en relación con el progreso lento afirma: "¿Cómo vió Jesucristo la esclavitud?. Yo no lo sé, porque nadie comprende ni puede comprender la mirada de Dios, pero… Vió la esclavitud como una selva, en la que los lobos despedazaban a los corderos ¿¡y más despiadado o más débil que cualquier pastor, dejó que los lobos siguieran despedazando a los corderos diez y nueve siglos!".[25] Sin embargo páginas más adelante, citando al historiador César Cantú, afirmará que Cristo arrojó "entre los esclavos el gérmen que producirá al cabo de los siglos un fruto que jamás hubiera producido ninguna doctrina de los sabios antiguos, la libertad".[26]

[22]*Op. cit.* p. 13.
[23]*Op. cit.* p. 17.
[24]Sin embargo Rivera cita al español Saavedra Fajardo, siglo XVII, el cual afirmaba también que la potestad residía en el pueblo, el cual para su mejor orden se despojó de ella y la puso "en uno, en pocos o en muchos".
[25]*El progreso lento i [sic] el radical…*, p. 10.
[26]*Ibidem*, p. 22.

Concluye que el progreso radical comenzó cuando "en los últimos días de agosto de 1789, el reloj de las Tullerías dió la hora de la abolición de la esclavitud en Francia, y el día 6 de diciembre de 1810 el reloj de Guadalajara dió la hora de la abolición de la esclavitud en México".[27]

En su opúsculo *Tres artículos*, dedica el primero a la "Revolución Francesa" de 1789; el segundo a analizar el "Pleito de dos Papas" y el tercero lo titula "Las malas memorias".

Partidario de la Revolución Francesa y de los "principios" proclamados en 1789, distingue dos aspectos bajo los que se puede considerar toda revolución, el aspecto de los derechos y el de los hechos, esto es "los Principios proclamados por la revolución y [el de] los crímenes y abusos cometidos en la revolución"… afirma que los pueblos de América deben su independencia a la Revolución Francesa. "Un pueblo no puede regenerarse sin una revolución social. No hay revolución social sin sangre".[28]

En el "Pleito de dos Papas" hace también referencia a la Revolución Francesa. Pío IX condenó los "principios" proclamados por dicha revolución en 1789, mientras que León XIII, "no solamente ha aprobado sino encomiado la Constitución política de los Estados Unidos cuyos principios son los Derechos del hombre, las cuatro garantías sociales, los mismos principios constitucionales, proclamados por la Revolución Francesa en 1789" y cuidándose Rivera de las críticas que no tardarían en llegar en relación a sus opiniones sobre dicha Revolución, concluye: "Fíjate bien, amigo lector, estudia las cosas con solidez y criterio: los principios proclamados por la Revolución Francesa que se defienden son los que ha aprobado el Sr. Obispo Dupanloup, los proclamados en 1789".[29]

En *Las malas memorias*[30] hace mención de las críticas de que fue objeto por haber alabado a la Revolución Francesa y al "Progreso" del siglo XIX. Incluso, afirma, fui "declarado hereje por autoridad competente".[31]

[27] *El progreso lento*..., p. 21

[28] *Tres artículos*. p. 4 y 5

[29] Como puede advertirse Rivera ya ha hecho mención, anteriormente, de Dupanloup y "de otros prohombres de la Iglesia Católica, que tienen conciencia recta y un ancho horizonte social…", lo cual viene a confirmarnos la posición de Rivera formando parte de un clero progresista que, difícilmente, por varios motivos, podía desarrollarse y aceptarse en México.

[30] El título *Las malas memorias* se debe, según nos informa su autor, a que los que lo criticaban no recordaron que hacía ya varios años había expuesto las mismas ideas en *Principios críticos sobre el virreynato de la Nueva España*, "mi libro fue leido… y sin embargo nadie llamó la atención ni se alarmó por ese elogio que hice de los principios proclamados por la Revolución Francesa, apoyado en Dupanloup". *Op. cit.,* p. 7.

[31] Si transcribimos estos detalles, aparentemente sin importancia, es porque nos dan una idea del ambiente de polémica y de susceptibilidad, dominante en el siglo XIX mexicano, entre católicos conservadores y católicos progresistas y liberales. El catolicismo conservador nunca aceptó al liberalismo ni a aquellos católicos que se inclinaban al liberalismo y menos aún a los que habían abrazado, en muchos aspectos, las ideas liberales y las defendían en sus escritos.

Rivera advierte, en su escrito *Juicio crítico* (publicado en 1891) sobre la obra *El liberalismo es pecado* del presbítero español don Félix Sardá y Salvany, el peligro social que representan las críticas fanáticas al liberalismo. Al parecer, Salvany afirmaba, en relación a la conducta católica a seguir con los liberales, "se puede amar y querer bien al prójimo (y mucho), disgustándole y contrariándole y perjudicándole materialmente y aún privándole de la vida en alguna ocasión… Se puede herir y matar hombres por el servicio de Dios… Todo lo cual (cuando tales actos sean necesarios y justos) son actos de virtud y pueden ser imperados por la caridad", a lo que responde Agustín Rivera: "Vosotros enseñáis la teología de matar y vuestros partidarios y panegiristas son una turba de gentes compuestas de las clases siguientes: 1º la de beatas, pobres y ricas; 2º la de vuestros parientes amigos y paniaguados; 3º la de los sacristanes, cantores de iglesia, ciertos articulistas de periódicos y los vendedores de novenas, de *El Liberalismo es pecado*… y demás libros *ejusdem furfuris*; 4º la de muchos rancheros… dueños de fincas rústicas; 5º la de una minoría de los comerciantes mexicanos; 7º la de los agiotistas españoles y mexicanos de libro de Misa, pertenecientes a la clase alta; 8º la de los cobradores de rentas de casas y demás dependientes de dichos agiotistas; y 9º la de los maestros de escuela de niños y jóvenes pertenecientes a las familias de dichos agiotistas. Y todas esas gentes a quienes enseñáis la teología de matar en un caso ofrecido harán barbaridades".[32]

Muchas obras se escribieron por católicos combatiendo al liberalismo, entre ellas puede citarse la de Ramón Valle, *Los dos campos o el liberalismo católico.* León 1878. Imp. de José Ma. Monzón. Calle de la Plaza de Gallo no. 36. No se profundiza aquí el tema porque, como ya se ha indicado, estamos trabajando las polémicas filosófico-políticas-religiosas en el siglo XIX en México. La obra de Ramón Valle se encuentra entre ellas, sin embargo, brevemente, pasamos a referirnos a algunas de sus opiniones. Ramón Valle ataca con verdadera pasión al liberalismo afirmando que es misión, primordial del clero el combatirlo: "El Clero, que en realidad olvida su misión, es el Clero que se olvida de combatir al liberalismo". *Op. cit*., p. 468.

Sin conceder beligerancia alguna afirma: "Ningún liberal puede ser católico" ya que "El liberalismo deifica la razón humana" y por lo tanto, según Valle "ser católico liberal, quiere decir, ser católico sin fe… Por desgracia estos católicos de transacción abundan demasiado".

Por cierto en este artículo *Las malas memorias* relata Rivera las protestas surgidas por su reconocimiento a la Revolución Francesa, protestas que se publicaron en varios periódicos, entre ellos *El Heraldo* y que como metafóricamente dice produjeron "un incendio en la prensa de varias ciudades. En el incendio, resucitó y salió a danzar mi *Difunto de Rivera* que hacía muchos años estaba sepultado con honor; sí que no digo yo sino todo un San Agustín en su Libro de las *Retractaciones*, en testimonio de la buena fe con que escribía, sepultó con honor innumerables opiniones que antes había defendido". *Op. cit*., p. 6.

Lo que nos llama la atención, en la cita que transcribimos, es precisamente el título *Difunto de Rivera*, que al parecer se refiere a un escrito suyo, en el que exponía opiniones ya no aceptadas, por él, cuando escribe *Las malas memorias*. Hemos buscado dicho escrito pero no ha sido posible encontrarlo… Por otra parte Valverde Téllez en su *Crítica Filosófica*… en la extensa lista de las obras de Agustín Rivera, no lo cita. ¿Cuál fue el contenido del *Difunto de Rivera*? o bien ¿a qué asunto concreto se refiere este título? Confesamos nuestra ignorancia al respecto.

[32] *Juicio crítico*…, p. 15-16.

De llegar el libro de Salvany a las gentes incultas podría conducirlas a la violencia, como ya otras veces, afirma, había pasado.[33] Termina nuestro autor, su escrito afirmando que, en verdad, ya nadie con cierta cultura creería lo dicho por Salvany y que al paso de los años se descubre la falsedad de las doctrinas y los errores de las condenas.[34]

En sus reflexiones sobre la Historia,[35] Rivera advierte que la Historia consiste, primordialmente "en la narración de los hechos" y que la Filosofía de la Historia "consiste en discurrir sobre los hechos, en conocer *las causas y los efectos* de cada hecho en el orden social" y de acuerdo con estas ideas estructura sus estudios de Historia: Primero expone los hechos, establece nexos entre ellos pasando a reflexionar, la mayoría de las veces magistralmente, sobre lo expuesto.

Respondiendo al doctor Agustín de la Rosa sobre la idea de la Historia y oponiéndose a la concepción metafísica y providencialista de esta, afirma Rivera, mostrando claramente la influencia positivista, "No, Sr. Doctor: la historia no es teología, la historia no es metafísica. Aquí no hay silogismos,[36] aquí hay hechos… Los hechos tienen tal fuerza que mientras la física, la medicina y demás ciencias naturales se fundaron en *raciocinios* seudoperipatéticos, fueron niños en mantillas; más desde que comenzaron a apoyarse en *hechos*, se levantaron, rompieron las fajas, dejaron las mantillas… se desarrollaron y llegaron a la virilidad".[37]

Concedió gran importancia a la Historia en su idea de que el pasado es aclaratorio en cuanto al presente y en relación a ello puntualizó que la comparación de los hechos históricos pasados aclaran los presentes y que a través de dicha comparación puede descubrirse, en cierto modo, un condicionamiento en relación a los hechos futuros.[38]

Lástima que Rivera no se dedicara a una elaboración más amplia y sistemática de la Historia, ya que sus pensamientos sueltos, que en relación a ello, se encuentran en sus citados escritos, muestran reflexiones interesantes al interior de su discurso.

---

[33]Recuerda el motín que el día 11 de abril de 1857, con motivo del juramento de la Constitución, se produjo en San Juan de los Lagos. Rivera menciona la actitud fanática de los rancheros, incitados por algunos representantes de la Iglesia, contra el juramento de la Constitución. *Op. cit.,* p. 21.

[34]A propósito recuerda a Hidalgo, condenado injustamente y reconocido después como el Padre de la Patria. Cita también, reconociendo su mérito al doctor Maldonado (Severo), en su periódico *El Despertador Americano*. p. 47.

[35]Las cuáles se encuentran principalmente en sus obras *Treinta sofismas y un buen argumento*, en *Anales de la vida del padre de la patria Miguel Hidalgo y Costilla* y en la *Oración del arzobispo Alarcón.*

[36]Años antes, en 1875, Rivera había publicado unas breves reflexiones con el título de *Utilidad del método escolástico*, en él afirmaba ya, que el método escolástico ayudaba a la inteligencia y a la memoria, pero advertía que "Hay ciencias como la Jurisprudencia y la Historia que no se prestan al método escolástico…", p. 1.

[37]*Treinta sofismas y un buen argumento*, p. 203.

[38]*Oración del arzobispo Alarcón*.

Y para concluir esta exposición, quizá sea lo mejor y más apropiado para reflejar el pensamiento progresista, en todos sentidos, de Agustín Rivera, recordar una de sus frases dedicada a la mejor mujer: "Niña: si te dedicas únicamente a bordar, serás una *máquina de bordar*, si te dedicas únicamente a hacer flores, será una *máquina de hacer flores*. Lo que más importa es que cultives tu espíritu con la lectura".[39]

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[39] *Pensamientos de Agustín Rivera sobre la educación de la mujer*.

JOSÉ MARÍA DE JESÚS PORTUGAL Y SERRATOS

Nació en la ciudad de México en 1838. Alumno del Seminario de Guadalajara, obispo de Sinaloa (1889-1898), de Saltillo (1899-1902) y de Aguascalientes (1902-12) donde falleció. Fue asimismo, fecundo escritor de obras teológicas, filosóficas y oratorias.

En estas páginas nos referiremos primordialmente al *Catecismo filosófico-teológico de religión y a El positivismo: su historia y sus errores.*[1]

Portugal vivió un periodo difícil para el clero en la historia de México, dado que, en la segunda mitad del siglo XIX se dio el triunfo de un liberalismo democrático. Con la República restaurada y el triunfo del liberalismo democrático, el pensamiento escolástico recibirá duras críticas y fuertes golpes políticos por parte de los liberales radicales. Los golpes políticos se constatan: con la ley sobre manos muertas en 1847 (obra de Crecencio Rejón); con la abolición de fueros del Clero y la ley de desamortización de los bienes de la Iglesia (Ley Lerdo en 1856); por último con las leyes de Reforma (obra de Juárez), la separación Iglesia-Estado debilita en forma tajante el poder económico y parte del poder espiritual del alto clero. Específicamente con la ley sobre la libertad de cultos (del 4 de diciembre de 1860)[2] el liberalismo se anota una victoria ante el poder espiritual que el alto clero había ejercido sobre la población mexicana. El poder espiritual de la iglesia católica peligraba debido a la libertad de cultos y posteriormente por la apertura que el gobierno en turno otorgaba a las iglesias protestantes. Sin embargo, el clero no quiso ceder espacios fácilmente, por ello antes de que se decretara la ley sobre libertad de cultos sostuvo una fuerte polémica ideológica con los liberales sobre la tolerancia religiosa. Además, algunos representantes de la iglesia católica impugnaron teológica, pero también filosóficamente a la filosofía moderna. De esta manera, la escolástica mexicana representada por el obispo Portugal mantuvo una polémica con el Positivismo, impugnando sus principales postulados y los sistemas erróneos, de la filosofía moderna en general.

[1] *Catecismo filosófico-teológico de religión,* Barcelona, 1907, Imprenta de Subirana Hermanos. Calle de la Puertaferrisa, núm. 14.
El positivismo: su historia y sus errores, Barcelona, 1908, Subirana Hermanos.

[2] Para esta ley y las otras leyes citadas *Cfr*. Dublan y Lozano, *Legislación mexicana. Colección completa de las disposiciones legislativas expedida desde la independencia hasta la República.* México, 1876, Imprenta de Comercio a cargo de Dublan y Lozano, hijos. Tomo VIII.

Es necesario subrayar que, el obispo Portugal presenta una sutil lógica y una especial fuerza argumentativa filosófica en las polémicas y en sus impugnaciones a los errores del positivismo. Portugal es un digno representante de la escolástica mexicana, la que con audaces argumentos polemiza con el Positivismo y el Racionalismo de este periodo defendiendo la fe cristiana.

Fue alumno de Agustín de la Rosa y perteneció a la "filosofía especulativa escolástica" a la que Agustín Rivera alude en el prólogo de su texto *Los hijos de Jalisco.*[3]

> Digo pues, que en cuanto la ciencia, ha habido en Jalisco en el siglo XIX dos árboles: uno cuyas raíces i tronco es la filosofía especulativa escolástica i otro cuyas raíces i tronco ha sido la filosofía moderna o experimental.[4]

Esta cita es muy significativa en la medida que nos muestra a un autor, reconocido de la época, calificando y señalando la especificidad de la escolástica mexicana.

Hay algo más importante aún, Agustín Rivera y San Román, menciona que algunos de los que han sido hijos de la filosofía escolástica no desdeñan ni los progresos de la filosofía ni a las ciencias naturales modernas, como se apunta en la siguiente cita:

> Así, de los jalisciences hombres de letras en el siglo XIX, algunos han sido y son hijos de la filosofía escolástica, que no desdeñan los progresos de la filosofía y de las ciencias naturales modernas... De esta armonía entre las leyes del mundo físico i las del mundo moral, nace ese hermosísimo paralelismo que nos muestra la historia, del progreso de las ciencias físicas i del progreso de las ciencias metafísicas morales i políticas... ¿Pues qué, Santo Tomás, padre de la filosofía escolástica tomista, no enseñó que el poder público viene inmediatamente del pueblo y mediatamente de Dios, i otros principios del derecho público moderno? ¿No enseñaron los mismos principios otros teólogos escolásticos? Es cierto que los enseñaron, i así lo probó en las Cortes de Cádiz el presbítero D. Joaquín Lorenzo Villanueva, uno de los principales diputados del partido llamado de los liberales...[5]

---

[3]*Crf.* Agustín Rivera, *Los hijos de Jalisco, o sea, catálogo de los catedráticos de Filosofía en el Seminario Conciliar de Guadalajara desde 1791 hasta* 1867, con expresión del año en que cada catedrático acabó de enseñar filosofía, *i de los discípulos notables que tuvo.* Guadalajara 2a. edición 1897, Escuela de Artes y Oficios, taller de tipografía dirigido por José Gómez Ugarte.

Como decíamos, Portugal fue alumno de Agustín de la Rosa que a su vez fue alumno de un tal D. Jesús Ortiz.

[4]Agustín Rivera, *op. cit.,* p. 6.

[5]*Ibidem,* p. 7.

Estas citas son reveladoras para ubicar ciertos contenidos de la escolástica mexicana.

Continuando con nuestra finalidad. De las obras de Portugal mencionadas en la bibliografía básica, podemos decir, ubicándolas por sus fechas de publicación, que las tres primeras corresponden al periodo de madurez de dicho autor, ya que, *La primera carta pastoral...,* se publica cuando el autor tenía 50 años, esto es en 1888 y el *Catecismo filosófico-teológico de religión* y *El positivismo: su historia y sus errores,* corresponden, por la fecha de su publicación, a una edad de 69 y 70 años.

Cuando escribe el *Catecismo filosófico-teológico de religión,* Portugal es obispo de Aguascalientes.

El *Catecismo...,* está dividido en dos partes con un prólogo, en este Portugal nos señala algunos de los autores en que se ha basado: "Hemos reunido en el presente libro las doctrinas de los autores de mejor nota que han escrito sobre Religión como el Doctor Angélico, Billuart, Monsabré, Deharbe, Fernández Concha, Dubillard, Ginebra, Mancini, D. Mercier, Perujo, Sánchez de Castro y algunos otros".[6] En el mismo prólogo se indica a quién se combate y a quién se dirige la obra, esto es: "a los jóvenes a quienes nada se les dice de Dios nuestro Señor, ni del último fin que el mismo Dios les ha señalado, se les enseña el Ateismo, el Positivismo, el Racionalismo, y otros mil sistemas erróneos que después de extraviar la inteligencia, corrompen el corazón de la Juventud. En este libro hemos procurado combatir los errores de la filosofía moderna".[7]

Por lo tanto, la obra se dirige a los jóvenes pero también a criticar y "combatir los errores de la filosofía moderna".

De las dos partes en que está dividida la obra, en la segunda, es donde se puede encontrar una crítica a la filosofía moderna, al racionalismo y al positivismo.

En la primera parte titulada "Definición y Dogmas de la religión" el fin es exponer los dogmas de la religión, tales como: la Providencia Divina, el pecado original y la concepción inmaculada de la Virgen María. Sin embargo, resaltan algunos puntos donde critica al darwinismo y a la posibilidad de otras iglesias, es decir, la posibilidad de las iglesias protestantes.

Portugal desde su reflexión filosófica critica el darwinismo diciendo:

> El hombre no tiene su origen en alguna especie inferior como la del mono; porque las especies son invariables... La inmutabilidad de las especies está confirmada por la Historia; y aunque el cuerpo de algunos animales sea semejante al de los hombres, esto prueba que convenimos con aquellos en la vida sensitiva, esto es en el género, pero no en la especie; porque nuestra diferencia específica es la razón, de la cual carecen los brutos.[8]

[6]José Ma. de Jesús Portugal, *Catecismo filosófico-teológico de religión por el Ilmo, y Rmo. Sr. obispo de Aguscalientes D. José M. de Jesús Portugal. O. M.* Prólogo, p. 9.

[7]Portugal, *op. cit.,* Prólogo, p. 10.

[8]*Ibidem,* la. Parte en el punto VI del Capítulo IV, p. 55.

Sobre las Iglesias protestantes Portugal afirma:

> No puede haber otras Iglesias fundadas por Jesucristo porque El dijo que fundaría su Iglesia **y** no sus Iglesias.
>
> Ninguna de las iglesias protestantes puede ser la Iglesia verdadera de Jesucristo; porque traen su origen de Lutero que existió en el siglo XVI.
>
> Además esas iglesias no reconocen a San Pedro, sobre el cual Jesucristo edificó su Iglesia.[9]

En la segunda parte del *Catecismo,* Portugal argumenta contra: el utilitarismo, el positivismo, los principios idealistas, los sistemas de Fichte Schelling y Hegel, el ontologismo de Malebranche, el mecanicismo de Descartes, el ocasionalismo, el liberalismo y sus errores, el liberalismo católico, el sistema jurídico de Kant,[10] la libertad religiosa, el pacto social, la separación Iglesia-Estado.

Pasamos a exponer en forma breve las críticas de Portugal.

Ante el utilitarismo, que afirma parafraseando la exposición de Portugal: "la moralidad es utilidad"; "el bien es el placer o lo que lo causa o produce y el mal, es dolor o lo que lo causa". Concluye:

> las acciones no son morales por que son útiles, sino al contrario son útiles porque son morales.[11]

Como puede observarse el argumento critica la identificación de la moral con la utilidad y del bien con el placer, afirmando que en ambas hay un origen empírico temporal y contingente.

Sobre los argumentos positivistas, los cuales afirman que sólo lo sensible es objeto de conocimiento, Portugal considera que: lo sensible no puede ser un buen fundamento o criterio de verdad. Impugna a Stuart Mili y califica a los "Primeros Principios" de Spencer como un sistema contradictorio, pues, según Portugal, éste "...dice que existe un absoluto que nos es desconocido; *Substratum,* único y permanente del movimiento, de los cambios, de la materia, de la fuerza y de la conciencia. Ha intentado demostrar que lo absoluto, la materia y el yo son nociones formadas de elementos contradictorios, nociones intrínsecamente imposibles; y por lo mismo lo absoluto, la materia y el yo no existen. Su sistema es por tanto contradictorio".[12]

Aquí el escolástico obispo Portugal nos muestra la sutileza lógica de su crítica, reduciendo la afirmación de Spencer a una contradicción, anula lo que éste quiere afirmar y al mostrar la contradicción en las afirmaciones de Spencer, invalida el argumento.

---

[9]*Ibidem,* p. 103.

[10]Algunas de las críticas a estos autores aparecen también en el *Positivismo y sus errores.*

[11]Portugal, *Catecismo...,* p. 169.

[12]*Ibidem,* pp. 179-180.

Sobre los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel después de exponerlos resumida y sintéticamente concluye:

> los sistemas anteriores... no son ni pueden ser el fundamento de la moral; porque no contienen más que el Panteísmo idealista, que es enteramente absurdo e inadmisible, ya que identifica la sustancia de Dios con el mundo; y el ser necesario, inmutable, infinito y simplicisimo, con los seres contingentes, mudables, finitos y compuestos.[13]

Al respecto de Kant no admite la tesis de éste sobre la moral y el orden jurídico.[14]

El ontologismo de Malebranche consiste, según Portugal, en afirmar que todas las cosas las conocemos en la intuición inmediata de Dios o de las ideas divinas. Lo que no puede admitirse, pues, según Portugal, no tenemos la visión inmediata de Dios, ya que eso nos pondría en posesión de la verdad y el bien absoluto y seríamos plenamente felices lo que no sucede en la realidad. Opina que conduce a un Panteísmo racional, pues, al poseer el hombre la intelección inmediata de la luz divina y de la esencia de Dios sería, el hombre, un Dios.

El mecanicismo de Descartes consiste, según Portugal, en que los fenómenos del mundo corporal son modos de movimiento y que en la naturaleza sólo hay causas eficientes y no causas finales. Portugal considera entre otras cosas que "El movimiento no es más que la sucesión de posiciones distintas ocupadas por un móvil en el espacio... ¿Cómo, pues, podrá admitirse que constituya el fondo íntimo de todos los modos de ejercicio de las fuerzas materiales?..."

> Respecto de la causa final es evidente que los seres racionales obran por un fin, pues deben de tener una razón ó motivo que los mueva á obrar.[15]

Sobre las afirmaciones del ocasionalismo Portugal piensa:

> Que es absurdo negar la existencia de las causas segundas, y afirmar que los seres criados carecen de actividad... pues los seres criados poseen verdadera actividad que reciben de Dios...

Agrega,

> Los espíritus son verdaderas causas... la conciencia nos testifica... al comunicar nuestras ideas por medio de la palabra, acción externa

[13] *Ibidem,* p. 183.
[14] Portugal, *op. cit.,* p. 212.
[15] Portugal, *Catecismo*.....pp. 185-187.

> corresponde á la actividad interna de nuestro espíritu... También nos testifica la conciencia que nuestra voluntad es libre.[16]

En relación con el liberalismo, Portugal, afirma:

> Entiendo por liberalismo un sistema político, filosófico y religioso, que consiste en ensanchar incondicionalmente la esfera de libertad con menoscabo de la autoridad legítima. Aspira á constituir la sociedad sobre la base de la autonomía del cesarismo en política, del racionalismo en filosofía y del naturalismo en religión y en moral".[17]

Según nuestro autor no puede admitirse el liberalismo, pues sus tres principios: "cesarismo", "racionalismo" y "naturalismo" descansan sobre el error. Suponen que el hombre se basta a sí mismo por su inteligencia y libertad, lo cual no puede ser debido a la naturaleza corrompida de éste por el pecado original. Además, el hombre no es independiente, está sometido en todas las cosas y en todos los órdenes a su Criador, por lo tanto, no es el único juez entre la verdad y el error. Su voluntad necesita de la gracia divina para obrar bien y evitar el mal. Falso es también que la sociedad y el poder civil no deban ocuparse de los derechos de la verdad y de los intereses eternos. Igual de falso es decir que el único fin es la felicidad temporal de los miembros de la sociedad.

Portugal, considera también como errores del liberalismo: que la religión católica no sea la única del Estado, y que se admita la libertad de cultos y de imprenta, las cuales, en última instancia, corrompen y fomentan el indiferentismo.

El liberalismo católico consiste, según Portugal, en: "...distinguir entre el ciudadano particular y el hombre público, asegurando que el primero debe sujetarse a la revelación de Jesucristo, pero que el hombre público puede obrar como si para él no existiese tal revelación". A lo que responde Portugal que tanto la razón individual, la pública y la social deben someterse a la Ley de Dios.

La distinción entre hombre particular y público que obligaba a ser cristiano bajo un concepto y ateo de acuerdo con otro es una extravagancia que había caído en desprestigio:

> Esta distinción revela un falso concepto de la fe cristiana; pues no se hace consistir en la autoridad de Dios, infinitamente veraz é infalible, sino en la influencia del juicio individual que admite lo que le agrada sin reconocer el magisterio infalible de la Iglesia.

[16] *Ibidem,* pp. 188 y 189.
[17] *Ibidem,* p 191.

Portugal afirma que los católicos liberales se autodenominan de ese modo porque:

> ... creen que el catolicismo es la única revelación verdadera del Hijo de Dios; pero se llaman liberales o católicos libres, porque juzgan que su creencia no les debe ser impuesta por ningún otro motivo que su libre apreciación. De esta manera sustituyen el principio sobrenatural de la fe por el principio naturalista del libre examen; y creen tener fe de las verdades cristianas, pero en realidad no tienen más que simple humana convicción.[18]

Portugal concluye su *Catecismo...,* reafirmando la teoría moral y política del catolicismo entre cuyos postulados primordiales pueden señalarse: la libertad de conciencia, el derecho de propiedad, los límites de la autoridad civil, el dominio temporal del Papa, el derecho de la Iglesia a poseer bienes y la unión Iglesia-Estado.

Pasamos a exponer los principales planteamientos filosóficos que se encuentran en su obra *El positivismo: su historia y sus errores*. Dividida, como el *Catecismo...* en dos partes con un Prólogo y Conclusiones; su fin primordial es, como apunta Portugal, evitar las consecuencias incalculables de los errores del positivismo, dar a conocer la historia de este y la falsedad de sus principios.[19]

Portugal consideraba de suma importancia la crítica al positivismo en general y en particular al mexicano ya que "...algunos propagandistas [del positivismo] extienden sus doctrinas, ocultando, en cuanto pueden, el veneno que contienen, y presentándolas como la última palabra del progreso social; más en realidad ¿tales doctrinas son verdaderas y producen un adelanto positivo en la sociedad? Basta con ahora decir que no confesándose en ellas lo sobrenatural como desconocido, y teniéndose como vana y estéril la indagación de la causa primera y de las causas finales no hay en tales doctrinas verdad ni progreso"[20] Como él mismo indica en las páginas finales se ha ocupado de impugnar los errores del positivismo, en todos sus aspectos, relacionándolos con la filosofía escolástica y desmintiéndolos con argumentos de esta "para que los hombres que hubiesen seguido, tal vez con una recta intención ...al positivismo advirtieran con claridad que no es doctrina verdadera, ni merece el nombre de ciencia".

En la primera parte, después de una erudita exposición histórica de las escuelas positivas de varios países, (Francia, Inglaterra, Italia, Rusia y América del Norte) destaca el capítulo V titulado "El positivismo en las ciencias y en las religiones" y

[18]*Ibidem,* pp. 194-195.

[19]Portugal señala que ha consultado las obras que sobre lo anterior habían escrito: Balmes, Broglie, González, Vallet, Murillo, Urráburu, Ginebra, Card, Mercier y algunos otros. Sobre el aspecto histórico del positivismo nos dice que se sirvió de las noticias de Littré, Robimet, Loohamp y Gruber.

[20]José Ma. de Jesús Portugal, *El positivismo: su historia y su errores.* Prólogo, pp. 7-9.

el capítulo VI dedicado a la crítica del positivismo en la República Mexicana en el que se refiere a Barreda, al doctor Porfirio Parra y al doctor Flores. Esta parte es de un gran interés para la historia de las ideas filosóficas en México, pues en ella refuta los argumentos de algunos de los representantes del positivismo mexicano. En la segunda parte, expone su crítica a temas generales e importantes en relación a aquellas posiciones que "reducen el conocimiento humano a los hechos", criticando a Stuart Mill y al enfoque filosófico, realizado por el positivismo, en relación a temas como: causa y substancia, origen y objeto del conocimiento, el problema de los universales, la asociación de ideas, existencia del yo, límites del conocimiento, el positivismo y la economía política, la sociología y el estado, entre otros.

En esta obra se advierte un lenguaje más filosófico que en el *Catecismo,* hay menos referencias a los dogmas de la religión, destacándose la especial sutileza lógica de Portugal en los argumentos que maneja. El autor nos expresa su posición escolástica, en una forma razonada, que admite, en la epistemología filosófica, los fenómenos y hechos empíricos, pero sin prescindir de la Metafísica, para aseverar que el conocimiento no se limita, solamente, a la experiencia sensible, sino que en él están presentes la reflexión y la inteligibilidad. El "yo" es idéntico y único y no disperso en un haz de percepciones se sirve de la necesidad de los primeros principios universales para conocer.

Rescataremos los argumentos filosóficos en una forma sintetizada y de esta manera podremos percatarnos de las críticas, refutaciones e impugnaciones que realiza el obispo Portugal al positivismo finisecular.

En la primera parte de el *Positivismo...* Portugal afirma que, para llevar adelante sus proyectos, los positivistas se dedican a la enseñanza y a la educación de la juventud, procurando introducir el elemento laico en las escuelas y sustituyendo a Dios y al cristianismo por la patria y la humanidad. Sin embargo, para Portugal, el método del positivismo no es científico, pues, su fórmula es empírica y conduce a la materia pero no a la ciencia.

Según nuestro autor, la ciencia camina elevándose de las leyes empíricas a las explicaciones teóricas, las cuales son completas cuando resuelven los hechos en sus causas, e incompletas, si los resuelven en leyes que sólo se aproximan a la causa.

Dice Portugal:

> La ciencia deduce teóricamente las consecuencias de tales leyes, y las somete á un cálculo matemático; las verifica por una nueva experiencia, y no las admite como verdaderas explicaciones de los hechos, sino cuando estos le son conformes.[21]

[21]Portugal, *op. cit.,* p. 115 y 116. Es necesario señalar que algunos escolásticos mexicanos se abrieron, en cierta forma, al krausismo, concretamente a Tiberghien, pero insistimos, sólo en cierta forma, con el fin de

Lo científico es la combinación entre sí de la experiencia y las concepciones *a priori* de la razón; la observación se eleva de los efectos a las causas por medio de la hipótesis y la inducción, examinando las observaciones practicadas para asegurarse de ellas.

Portugal no desecha la observación empírica, pero no acepta que esta sea el único objeto del conocimiento y el límite de éste. Según el pensamiento de Portugal el positivismo parece quedar en un extremo y en un reduccionismo del proceso epistemológico; por otro lado, al parecer, la posición de Portugal, concilia la experiencia y el procedimiento de la razón en el proceso del conocimiento no limitándose solamente a los datos o a los hechos, reconociendo la necesidad de los primeros principios o conceptos universales que abrazan la contingencia de los datos empíricos, los cuales se refieren a hechos de la realidad. Lo cual no es lo mismo que decir: que la experiencia es el límite del conocimiento negando la unidad del yo y la esencia.

Portugal, afirma que las doctrinas positivistas llegaron a México traídas por Gabino Barreda, "patriarca del positivismo" y "fundador de la Escuela Nacional Preparatoria".

Menciona que en algunas publicaciones de la prensa mexicana de esa época se dice que Barreda no tiene gran mérito como filósofo, dado que fue un "positivista vulgar, pues, repitió servilmente las enseñanzas de Comte" agregando "...de Barreda puede decirse que no fue revelador, inventor y organizador, ni nada sino eliminador".[22]

Portugal se refiere a Barreda de la siguiente forma:

> Aborrecía la ciencia teológica; y no tenía conocimiento de la Biblia sino por las burlas sacrilegas e insensatas de Voltaire. Hay frases en las obras de Barreda que revelan su ignorancia hasta del Catecismo.
>
> Distinguíase Barreda por la soberbia del espíritu que le empujaba al odio, al ataque y desprecio de la religión, desprecio que rayaba en insensatez. Era también un ignorante en Metafísica.[23]

También afirma que:

> En carta dirigida á D. Mariano Riva Palacio, asegura Barreda que la Compañía de Jesús suprimía en sus colegios la enseñanza de la Química, la Astronomía, la Historia natural, gran parte de la Física y de las

enriquecer, teóricamente, su oposición al positivismo; sin embargo dicha apertura es a veces confusa, tal ocurre en Portugal, quien citando a Tiberghien y alineándolo, equivocadamente, al interior del positivismo afirma, en una curiosa combinación de errores, en relación con el pensamiento del autor belga: "Semejante método [el positivista] en nada honra a la humanidad, sino al contrario, la degrada; y por esto ha merecido que Tiberghien, a pesar de ser positivista, haya dicho que los cuadrúpedos nacen, viven y mueren positivistas, puesto que observan rigurosamente el gran precepto de no elevarse más allá de la realidad sensible".

[22] *Ibidem,* p. 118.

[23] *Ibidem,* pp. 118-119.

> matemáticas; y que hacia tal supresión, porque siendo estas ciencias contrarias á la fe católica, no quería ponerlas en conflicto con la religión que enseñaba. Lo primero es una falsedad insostenible, y lo segundo descubre una ignorancia incalificable.[24]

En la misma "Carta", nos dice Portugal "Barreda se presenta como un hombre que nada entiende de lógica". Recordemos que en dicha "Carta", Barreda criticaba el silogismo señalando que las proposiciones universales son generalizaciones inductivas; es obvio que desde la posición escolástica de Portugal no se podían aceptar estas afirmaciones. Portugal se apoya para su crítica en Trinidad Sánchez Santos del que nos dice es un "insigne filósofo" e "incomparable polemista", el cual realizó la crítica a las ideas de Barreda en el periódico *El País,* núm. 3290.

Esta crítica se refería también a la idea de la Lógica planteada por Barreda en la "Carta a Riva Palacio":

> A veces un sólo hecho, dice Barreda, es bastante para formular una proposición universal, y la conclusión tiene siempre mayor extensión que las premisas.

Concluye Portugal:

> ese buen señor tomó como premisa el hecho, y no los principios ó leyes anteriores, conforme a los cuales el hecho es observado.

"Tal fué Barreda como hombre de ciencia, digno introductor en nuestra patria de la absurda doctrina del positivismo...".[25] Pasa Portugal a analizar el pensamiento de Porfirio Parra. En primer lugar remitiéndose a Valverde Téllez y citando la opinión de éste sobre Parra nos dice:

> La lectura de esta obra en general impresiona gratamente; porque se ve que el autor es hombre de gran talento; que es un literato que sabe manifestar sus pensamientos con frases de coruzcante belleza; que es un sabio á quien son naturales las ciencias naturales; que, en suma, es un filósofo que ha observado, experimentado y meditado los fenómenos de la naturaleza, y un maestro que, como hemos dicho en otro lugar, maneja con oportunidad y destreza la comparación y el ejemplo. Añade el Sr. Valverde que con algunas salvedades y rectificaciones apuntadas

[24] *Ibidem,* p. 119. Portugal cita del periódico *El País* del 28 de marzo de 1908.
[25] *El positivismo: su historia y sus errores,* p. 123.

> por el Sr. Licenciado D. Manuel Brioso, y otras por el mismo Valverde, la Lógica de Parra puede ser útil y provechoso su estudio.[26]

Portugal no está totalmente de acuerdo con las opiniones de Valverde sobre Parra, en relación a estas, nos dice:

> Con el respeto debido al filósofo crítico, creemos que todavía quedan por hacer, no algunas, sino muchísimas salvedades y rectificaciones, para que el *Nuevo Sistema de Lógica* pueda ser verdaderamente útil y provechoso su estudio.

Portugal pasa a referirse, según él, al fracaso de la Escuela Nacional Preparatoria, afirmando que el "Estudio crítico" del doctor Francisco Vázquez Gómez nos da la razón de lo que acabamos de asentar.[27]

"El pensamiento que presidió a la fundación de la Preparatoria fue el de establecer un plantel de segunda enseñanza; que no se cimenta, como los anteriores y hasta entonces conocidos, en el conocimiento del latín y de la Filosofía escolástica, sino en las sólidas y muy útiles enseñanzas de la ciencia", a lo que comenta Portugal: "Desconocer la utilidad del latín para las enseñanzas de la ciencia, y tener en nada el carácter científico de la filosofía escolástica, son dos grandes errores que no puede admitir un hombre que se aprecie de ilustrado".[28]

Asimismo de nuevo cita Portugal un artículo del señor Sánchez Santos publicado en el periódico *El País* donde se criticaba a la escuela positivista y al método de enseñanza seguido en la Escuela Nacional Preparatoria.

Portugal retoma su análisis crítico sobre la *Lógica* de Parra, a propósito cita una frase del positivista mexicano: "la Lógica no es Teodicea, por tanto, no tiene que averiguar si existe Dios, y si la inteligencia del hombre por sí sola puede conocerle... la Lógica nos da reglas para calificar toda doctrina". A lo que responde Portugal "¿No es doctrina la que afirma la existencia de Dios y sus atributos?" De esta manera muestra la supuesta contradicción en que, según nuestro autor, incurre Parra.

Acusa, Portugal, que "la religión de los positivistas es la de la Humanidad", culto inmoral, extraviado y repugnante.

> Conozcan, pues, los mexicanos, dice Portugal, lo que es el positivismo, y hasta dónde conducen sus monstruosos errores y sus teorías profundamente inmorales; lleva en su seno el ateísmo, el materialismo, y glorifica y adora las más vergonzosas pasiones; huya de nuestra patria

[26] *Ibidem,* p. 126.
[27] *Ibidem,* pp. 125-126.
[28] *Ibidem,* p. 127.

> ese sistema tan absurdo y tan humillante para los hombres y cuyas consecuencias son tan funestas como irremediables.[29]

Se opone, también, a la obra del doctor Manuel Flores, argumentando que es un "tratado elemental de pedagogía que por sus lineamientos fue censurada por el insigne filósofo Valverde Téllez". Valverde afirmaba siguiendo a san Agustín y a Balmes, que la reflexión metafísica, dentro del campo de la filosofía, ocupa un lugar esencial, ya que el saber metafísico es racional y científico elevándose sobre la experiencia y la observación.

Concluye sus críticas al positivismo mexicano señalando que, "Además de los Sres. Parra y Flores pertenecen a la escuela positivista mexicana otros escritores como D. Ezequiel A. Chávez, Juan Mateos, Agustín Aragón y algunos otros de los cuales nada diremos en particular, porque nada nuevo han dicho sobre el positivismo que pudiera llamarse un verdadero progreso en ese sistema".[30]

En la segunda parte de su obra, Portugal, comienza afirmando que "Bajo el nombre de positivismo pueden comprenderse todos los sistemas que reducen el conocimiento humano a los hechos de observación y a las leyes que de estos proceden, quedando excluidas las nociones de causa y de substancia". Es así como incluye al interior de su crítica a Stuart Mill, Spencer, Littré y Taine, realizando una defensa del conocimiento abstracto y de aquel tipo de intuición del alma que nos conduce a "una serie de fenómenos no sensibles". Siguiendo a Balmes y al francés Broglie afirma: "Así conocemos a los espíritus distintos del nuestro, por una especie de intuición mediata, presentándose en nuestra conciencia como la imagen en un espejo".[31]

Además, argumenta que la generalidad de los principios lógicos, quedaría destruida si tomáramos la experiencia como la única fuente de los conocimientos, concluyendo que:

a) el conocimiento de lo sensible requiere de la abstracción, gracias a la cual se separan los caracteres particulares de los esenciales. En el hombre existe la reflexión y la comparación, "tales actos del entendimiento y de la voluntad nada encierran de lo sensible".[32]

b) "es falso que la intuición del alma sólo se refiera a los fenómenos sensibles" en ella se producen una colección de fenómenos que no dependen de la sensibilidad y que se perciben por intuición intelectual.

c) Las ideas "no se fundan solamente en la experiencia... la seguridad que tenemos en las verdades aritméticas y geométricas no se apoya en la inducción".

[29] *Ibidem*, p. 132.
[30] *Ibidem,* p. 137.
[31] *Ibidem,* p. 144.
[32] *Ibidem,* p. 142 y ss.

d) Citando a Balmes afirma que en los hechos de la experiencia advertimos un orden el cual nos lleva a la existencia de Dios.

En relación con las nociones, de orden metafísico, de causa y substancia, reafirma la seguridad de su conocimiento: "El método experimental no es, en verdad, suficiente para darnos un conocimiento íntimo, filosófico y perfecto de las substancias y de las causas; pues esto se obtiene combinándolo con el método racional de la inducción y la deducción".[33]

Según el positivismo es imposible conocer la causa final y la substancia primera ya que no tenemos, de ellas, ningún dato en la experiencia. Afirma, Portugal, que de ello no puede inferirse que la causa y la substancia primeras sean "absolutamente incognoscibles". La Metafísica, Teodicea, Moral y Cosmología son manifestaciones de la razón humana "tan legítimas como la ciencia experimental", afirmando que el conocimiento de las substancias y las causas no se logra por la experiencia, ya que existe una causa primera fuera del alcance de la experiencia".[34]

La existencia de las substancias y de los accidentes nos la confirma también el "sentido íntimo".

Pasa a enfocar, nuestro autor, el problema de la "creación y la evolución", a propósito de ello se refiere primordialmente a lo dicho, al respecto, por Ernst Haeckel,[35] quien afirmaba que la materia era eterna: "Nunca se ha podido demostrar experimentalmente la aparición o desaparición de la menor de sus partículas... La idea de una fuerza inmaterial que ha creado la materia, es un artículo de fe que no tiene nada de común con la humana ciencia: en donde la fe principia, la ciencia termina". En relación con la primera afirmación del autor alemán, Portugal, denuncia una contradicción ya que si por la experiencia no se ha podido demostrar la aparición o desaparición de la materia tampoco podrá demostrarse su eternidad. En relación con la segunda argumenta: "La ciencia de los positivistas termina en la experiencia y con la experiencia; y esta nada dice acerca del origen de la materia; por lo mismo esa ciencia nada puede objetar a quien asegure que la materia fue creada por Dios".[36]

Asimismo se opone a la procedencia sísmica del hombre y a la afirmación de Haeckel de que "el antepasado del hombre y de todos los vegetales y animales superiores es una célula sencilla, es decir, una partícula protoplásmica que contiene un núcleo".

[33]*Ibidem,* p. 168.

[34]*Ibidem,* p. 166 y ss.

[35]Haeckel 1834-1919, filósofo y naturalista alemán, defensor de un monismo naturalista. La obra de Haeckel a la que se refiere Portugal en sus críticas a la teoría de la evolución es *Historia natural de la creación.*

[36]Portugal, *El positivismo...,* p. 188. Según Portugal, es imposible excluir la acción de la Providencia, ya que el concepto de causalidad manejado por Haeckel no es explicativo. Afirma que para que se haya producido el orden existente es necesaria una inteligencia suprema.

Pasa a exponer y a analizar otros problemas filosóficos, siempre en relación con la posición positivista. Critica la moral que ofrece el positivismo así como sus principios. Afirma que es una moral que en su interés por hacerse y presentarse independiente de Dios cae en grandes errores.[37]

En relación con el problema de los "Universales", Portugal toma posición por el "realismo moderado", citando como base de ello a Santo Tomás de Aquino y al Cardenal Mercier.

En cuanto a la existencia del "yo" afirma que éste "es único e idéntico bajo todas las transformaciones; y esa unidad, esa identidad, es para nosotros un hecho indisputable atestiguado por la conciencia... Sin la unidad del Yo no hay sensaciones y sin estas nada podemos experimentar de los seres que nos rodean".[38]

Concede, en relación con el problema del conocimiento, gran importancia al lenguaje: "La necesidad de las palabras comienza cuando la imaginación no puede representarse distintamente los objetos, y es preciso combinar varias ideas".[39]

Ya para concluir, haciendo gala de su gran erudición, Portugal, pasa a referirse, brevemente, al problema de la economía política al interior del discurso positivista. Es explicable que no estuviera de acuerdo con Stuart Mill y Cherbuliez. Afirma que la "economía social tiene íntimas relaciones con la moral, que debe dirigir a aquella; pues el fin de la economía se refiere al fin de la moral, que debe regular la actividad humana". La economía política está, según el criterio de nuestro autor, subordinada a la ciencia de la política y a la moral.

No acepta los principios de la sociología positivista y pone como base y guía la Encíclica *Inmortale Dei.*

Después de plantear, brevemente, de acuerdo con la filosofía escolástica, los fines de la sociedad civil pasa a tratar la teoría del estado y en relación a ella a Kant y a Hegel. No acepta la noción de estado propuesta por Kant argumentando que el filósofo alemán "reduce las funciones del Estado, haciéndolas enteramente negativas... pues no dice... que el Estado deba atender a la dicha y prosperidad de los subditos".

Critica también a Hegel y su concepción del Estado, porque en ella "se pasa en silencio la autoridad de Dios. Como si Dios no existiera... como si los hombres, ya en particular, ya en sociedad, no debieran nada a Dios".[40]

Insiste en los "males" que han ocasionado a los hombres las teorías positivistas, idealistas y liberales, mencionando también la socialista. En una palabra, según Portugal, es la filosofía de la Iglesia, esto es la filosofía escolástica tradicional, extendida a todos los planos de la vida del hombre, "la única que puede encaminar las inteli-

[37]En relación con la moral positivista cita, criticándolos, a Guyau, Fouillée, Benthan, Littré, Alfred y Spencer.

[38]*Ibidem,* pp. 276-277. Aquí al igual que en otras partes sigue a Balmes.

[39]*Ibidem,* pp. 284-285.

[40]*Ibidem,* p. 304.

gencias por la senda de la verdad y formar a las almas en la virtud y en el espíritu de sacrificio".[41]

La posición de Portugal es explicable si tenemos en cuenta su catolicismo a ultranza y su interés por la defensa de las tesis filosófico-católicas. La escolástica temía, como otras veces, la pérdida de poder en lo filosófico, social y educativo.

Por otra parte es necesario reconocer, en Portugal, el conocimiento que tenía de las doctrinas positivista, evolucionista y en general de la filosofía europea, pues al interior de sus críticas, a veces un tanto fanáticas y confusas, pueden descubrirse sus variadas lecturas.

La obra de Portugal es representativa de la lucha que la escolástica tradicional mexicana mantuvo con la teoría positivista, en un afán de defensa y de autoafirmación académica.

J. Arturo M. Almaguer

[41] *Ibidem*, p. 307.

FRANCISCO ZAVALA

Francisco Zavala (1857-1929) expone y da a conocer su pensamiento antipositivista en su obra *El positivismo* publicada en Guadalajara en 1909,[1] en ella se encuentra una crítica a la filosofía positivista en general y en particular a los representantes de dicha posición filosófica.

Zavala es un escolástico que sigue los lineamientos de la tradición filosófica católica con un gran apasionamiento. Es muy probable que perteneciera al grupo de intelectuales que se integraban alrededor del presbítero mexicano Valverde Téllez siguiendo la ideología y posición política de éste en el espacio de su contexto histórico.[2]

Sus críticas se dirigen, en primer lugar, al método positivista, del cual afirma que su principal defecto es señalar un solo camino para encontrar la verdad supeditando toda certidumbre a la inducción y por lo tanto a la experiencia sensible o percepción de los sentidos, olvidando que existen otros géneros de certidumbre relacionado con verdades de distintos órdenes a las cuales no llega el hombre por la experiencia.[3] Estas verdades o criterios rectores son:

a) Las verdades que pertenecen a un orden o plano esencialmente lógico, primeros principios alcanzados por la razón, por ejemplo, "es el juicio que formamos al saber en nuestro interior que una cosa es o no es".

b) La luz o "intuición" de nuestro espíritu que alumbra o ve con toda claridad la conveniencia de un sujeto con un predicado y nos cerciora de que así es y que no puede ser de otra manera, como por ejemplo de que todo lo que piensa existe".

c) Por lo tanto aún cuando los sentidos nos relacionen con el mundo, el criterio que solamente se basa en ellos, afirma, resulta confuso aún más cuanto a la relación y orden analítico de las ideas: "el criterio de los sentidos por sí solo es inseguro, es inferior al de la evidencia y al del *sentido íntimo,* que nunca jamás puede fallar ni

[1]Esta obra se encuentra en la Capilla Alfonsina. Biblioteca Universitaria de la UANL en el Fondo Emeterio Valverde Téllez.

[2]La dedicatoria de puño y letra, que aparece en la primera página de *El Positivismo y* también en la primera de *Libertad religiosa y libertad de enseñanza,* al presbítero mexicano, es por demás significativa.

[3]Advierte que la inducción "legitima y perfecta en su género tiene por base el conocimiento o convicción íntima de la existencia de una regla general anterior a todos los hechos particulares como es esta: que la naturaleza está regida por leyes constantes que se corresponden entre sí. Sin este principio la inducción sacada de muchos experimentos aislados no tendría ningún valor para afirmar la existencia de esa ley suprema y universal". *El Positivismo,* p. 11.

engañarnos".[4] Páginas más adelante volverá a firmar con énfasis: "El criterio de los sentidos no es absolutamente seguro sino que es probable, es una aproximación más o menos cercana a la verdad, pero no la misma verdad matemática (metafísica) y completa; y por eso la experiencia es un criterio de probabilidades, no tanto ya, porque la inducción en que se apoyan las leyes experimentales nunca es perfecta; mientras que el criterio perfecto e infalible, es el fundamento de los demás y no viceversa".[5]

d) La verdad moral a la que nos conduce el razonamiento, basándose no en los sentidos, sino en la tradición histórica y en hechos "Extraordinarios" de carácter sobrenatural, reafirma que el criterio de los sentidos es confuso.

De donde concluye que el método empírico propugnado por el positivismo conduce al error.

Concede que, dicho método, tiene "su terreno especial y propio que son las ciencias físicas, las artes industriales y las aplicaciones mecánicas".

Se opone a las exageraciones de la "escuela científica" que pretende establecer relaciones entre los fenómenos meteorológicos y las actuaciones y costumbres de los hombres, estableciendo, según su opinión, "un determinismo fatal" entre ambos órdenes, sin tener en cuenta el libre albedrío de la voluntad, queriendo construir su llamada sociología buscando las causas de los actos humanos solamente en el contexto físico-geográfico-atmosférico.[6]

---

[4]Zavala, F. *Op. cit.,* p. 59. El subrayado es nuestro.

Es necesario detenernos a analizar el tratamiento que realiza y lo que entiende por *sentido íntimo,* "que nunca jamás puede fallar ni engañarnos" el sentido intimo, por lo tanto, según Zavala nos ofrece un conocimiento seguro. Páginas adelante se refiere a "algunos católicos vergonzantes" que se inclinan, en cierto modo, al positivismo y afirman que la verdad religiosa no es objeto de la ciencia, sino de la creencia y que esta "no menos verdadera, pero no de orden científico, es un subjetivismo o estado psicológico especial de la conciencia, una especie de *sentido íntimo* que da lugar a otro género de convicciones".

En esta última cita se presenta otra acepción de *sentido íntimo,* al relacionarlo con "un subjetivismo o estado psicológico especial de la conciencia". Mientras que en la primera acepción *sentido íntimo* era equivalente a algo que "nunca jamás puede fallar" esto es a un criterio de evidencia, en la segunda el *sentido íntimo* se relaciona, más bien, con "un subjetivismo o estado psicológico especial de la conciencia", lo cual implica una doble y distinta connotación de los términos *sentido íntimo,* de lo que puede deducirse que en cierto modo Zavala, desde un escolasticismo intransigente, se oponía a lo dicho por Munguía en relación con el *sentido íntimo,* (veáse Discurso lógico-epistémico) y en general a las opiniones de algunos católicos que, en cierta forma, se abrían a una concepción más amplia sobre el conocimiento.

Al parecer el primer mexicano que empleó el concepto *sentido íntimo,* relacionándolo con el conocimiento y con la conciencia cognoscitiva fue el jesuita del siglo XVIII Andrés Guevara y Basoazábal en su obra *Institutionum Elmentarium Philosophiae ad usum studiosae juventutis.*

[5]Zavala, F. *Op. cit.,* p. 16.

[6]A propósito cita a un mexicano, contemporáneo de él, el licenciado Guerrero que escribió un libro titulado *Génesis de la criminalidad en México,* donde al parecer, por los comentarios de Zavala, establecía una relación entre los fenómenos atmosféricos-físico-geográficos, la flora, fauna y la conducta del mexicano.

El positivismo, como posición filosófica, presentaba, según Zavala, otro grave error: no aceptar las verdades de carácter abstracto como las de la filosofía moral y "las sublimes de la religión".

En segundo lugar, Zavala, analiza la idea de orden en el universo y en qué forma logra el hombre captarla y comprenderla: "la noción de causa y efecto, la de la necesidad de un porqué de todo un fenómeno o de todo lo que vemos, es primordial intuitiva y anterior a la noción de la existencia de ese orden y que no viene de la observación de los hechos, sino que se nos presenta por sí sola, independientemente de toda observación; pero no tenemos de ella una idea clara y distinta hasta que nos la da la reflexión y el raciocinio... El orden del cosmos se percibe con la inteligencia no con los sentidos... El orden... es objeto de la razón; no de la simple observación de los hechos que nos es común con los brutos".[7]

En tercer lugar afirma, como refutación a la cientificidad del positivismo, que las verdades del orden físico no son necesarias ni absolutas. Argumenta que la existencia de Dios es una verdad necesaria y la ley del movimiento de los astros y su existencia misma son verdades contingentes, ya que podrían no existir, esto es "verdades que pueden no ser".[8]

Concluye que la filosofía que solamente admite los hechos físicos como "fundamento de la verdad o la verdad misma, no es realmente... una verdadera filosofía, sino una presuntuosa ignorancia, un desatino proveniente no de estupidez... sino de obstinación sistemática, de una rebeldía de espíritu, en que, para sostenerlo y proclamarlo no se vacila en renegar el rango de racional, para filiarse entre las bestias, llegando a ese estado, por dejarse arrastrar de una soberbia satánica, como no se ruboriza de confesarlo uno de los jefes más característicos de la secta".[9]

Insiste, mostrando una clara influencia cartesiana que "los fenómenos internos o del yo son verdades... de un orden... más elevado, más imprescindible que los del mundo exterior, porque sobre ellas reposan de hecho, sino ontológicamente, todas las demás. Sin el yo, sin nuestra conciencia que nos dice que existimos nosotros mismos y que sentimos las impresiones del mundo externo ¿cómo podemos dar por cierto lo demás?"[10]

En cuarto lugar, Zavala, pasa a tratar las ideas de la existencia de Dios refiriéndose también al orden moral.

Desde una posición plenamente escolástica plantea que la existencia de Dios se demuestra por la razón y por la ciencia, advierte que se refiere a "la ciencia superior... aquella que investiga las causas de las cosas". Las verdades eternas pertenecen al orden metafísico, no se fundan en la experiencia sino "en la razón, en el pensamiento lógico".[11]

[7]Zavala, F. *Op. cit.,* p. 12 y ss.
[8]*Ibidem,* p. 16.
[9]Se refiere a Clemenceau, en "L'Aurore" del 7 do agosto de 1905.
[10]Zavala, F. *Op. cit.,* p. 19.
[11]*Ibidem,* p. 18.

Estas verdades son producidas, necesariamente, por un ser de naturaleza superior. Señala también que la existencia de Dios se revela al hombre por la contemplación de la naturaleza del mundo y por los milagros.

Lanza sus críticas a Stuart Mill, Guyau, Spencer y "demás maestros del positivismo", que intentaron hacer una moral independiente de Dios y de la religión. El concepto positivista de religión de la Humanidad es incomprensible y confuso. Lo mismo "el altruismo" es una palabrota vacua, un bombo... una criatura de la caridad".

Advierte que el "altruismo" de Comte y "el imperativo categórico" de Kant "son ahora antiguallas olvidadas por los positivistas del día".

En resumen, el positivismo no puede, según su opinión, estructurar una moral, pues si no se admite el entendimiento agente de los escolásticos "que es donde están las ideas tipos de Platón y las ideas innatas de Descartes no tendríamos más que representaciones sensibles como los brutos, pero no ideas abstractas, no nos elevaríamos al conocimiento del Autor de la naturaleza; y con libertad tampoco tendríamos responsabilidad moral".[12]

Siguiendo en su refutación al positivismo concluye: "Porque sin Dios no hay ideas de obligación, de responsabilidad, de mérito y de culpa, como lo confiesa Levy Bruhl diciendo que *si es verdad que existen costumbres, no hay Moral".*[13]

Por otra parte, algo que preocupó mucho a Zavala fue la aplicación del método científico a la historia, o sea el método empleado por el positivismo en la explicación del hecho histórico. Zavala contempla la adecuación, de dicho método, con la investigación en el campo de la Historia Sagrada. Advierte que, en relación a ello, los autores positivistas se dividen en dos grupos: "los que niegan la posibilidad del milagro porque no admiten la existencia de Dios y [los] que aseguran únicamente que el milagro es imposible, dando por razón que las leyes de la naturaleza son necesarias, eternas e invariables", afirmando, estos últimos, que en la naturaleza de Jesucristo no se encuentra indicación ninguna de la divinidad.[14]

---

[12]*Ibidem,* p. 57.

[13]Esta cita del filósofo francés (1857-1939) que transcribe Zavala contraponiéndolo, en cierto modo, a los positivistas nos lleva a confirmar que a veces sus lecturas y opiniones, las de Zavala, fueron un tanto apresuradas y en su afán de critica al positivismo quiso aprovechar frases fuera del contexto conceptual en el que las daba el autor.

[14]Entre los primeros cita a los doctores Paulus y Strauss. Entre los segundos a Renan, Harnack, Loisy, Holtzman, Weis y otro. Refiriéndose a la obra de Renán *Vida de Jesús,* afirma "no solo es un zurcido de dolosas falsificaciones sino una monserga de las inverosimilitudes mas impertinentes", p. 69.

En relación a Hipólito Taine advierte que no se le puede considerar en los dos grupos anteriores, "Taine no puede llamarse pues rigurosamente positivista o materialista, aunque personal e íntimamente haya oscilado alrededor de algunas afirmaciones o negaciones de aquellos heterodoxos".

Ahora bien, aun cuando Zavala no cita en estas páginas dedicadas a la historia sagrada a Justo Sierra, sin embargo, nos inclinamos a pensar que conocía la obra de éste *Compendio de historia de la antigüedad,* escrita para la enseñanza de la materia de historia en la Escuela Preparatoria y publicada en dos ediciones, la primera en 1879 y la segunda en 1880. El texto de Sierra no señala milagros en la tradición bíblica. Es

Contra unos y otros se proclama Zavala, defendiendo la existencia de Dios como indudable y afirmando que las leyes físicas son contingentes y no necesarias, ya que "su Autor [las] dictó en una forma que, concebimos perfectamente, pudo bien ser en otra", de lo cual deduce que dichas leyes pueden alterarse por la fuerza del milagro.[15]

Refiriéndose a la Historia profana se muestra un tanto escéptico en cuanto a la exactitud y rigor de sus contenidos: "La Historia es uno de los ramos del saber humano que se escribe en todos sentidos y de todos colores... cada pueblo la compone y arregla a la medida de sus preocupaciones y *chauvinismo,* enaltecido a los jefes del partido dominante y denigrando a los vencidos... Los héroes abnegados de los unos resultan asesinos, miserablemente ambiciosos, hipócritas y forajidos ante la crítica de los otros".[16]

Por último atenderemos a las críticas que Zavala dirige al Positivismo mexicano.

En primer lugar advierte que el positivismo "como todos los errores y sectas que pretenden reformar o revolucionar al mundo no es uno solo ni sus seguidores tienen un programa uniforme... Puede decirse que hay tantos positivismos como cabezas que lo profesan, así como protestantismos y liberalismos".[17]

Dominado por su principal preocupación que responde a su ideología, clasifica, en general, a los positivistas teniendo en cuenta sus opiniones sobre Dios y la posibilidad o imposibilidad de su conocimiento: "Escogiendo por unidad de medida, la manera con que se expresan respecto a la idea o existencia de Dios, se pueden clasificar en dos grupos... aquellos que resuelta y audazmente lo niegan como cosa absurda... y los que se contentan con afirmar que es incognoscible, porque el hombre no tiene recurso para cerciorarse de su realidad, pero que bien podría existir".[18]

Su referencia a los positivistas mexicanos es más bien superficial, esto es no se detiene a realizar una crítica estrictamente filosófica. Así nos dice: "Barreda importador y fundador del positivismo en México, no obstante era demasiado inculto... Parra ha dado a luz varios escritos, de los cuales el más insigne es su tratado de *Lógica,* en el que manifiesta ignorar... lo que es inducción y evidencia... se muestra muy atrasado en filosofía... Flores es el autor de una pedagogía altisonante que no tiene mas mérito que ser una apasionada laudatoria del método y doctrinas positivistas... D. Justo Sierra es el Ministro de esa Iglesia".[19]

---

muy probable que la reacción de Zavala contra el positivismo y su método histórico, estuviera también dirigida al texto de Sierra.

[15]Zavala, Francisco. *Op. cit.,* p. 63

[16]Zavala, Francisco. *Op. cit.,* p. 81 y ss.

[17]*Ibidem,* p. 49. Opinión bastante acertada.

18*Ibidem,* p. 50.

[19]Esto lo escribe y publica Zavala en 1909. De su opinión sobre Sierra puede deducirse que ignoraba el escepticismo, del maestro positivista, que, ya en esta época, sentía en relación con el cientificismo positivista.

El principal defecto de Parra, según Zavala, era haber seguido y difundido en México una lógica materialista y sensualista siguiendo a Comte, Stuart Mill, Bain, Spencer "y demás ateístas". Acusa a Parra de caer en paralogismos "buenos para aturdir a los principiantes, a los alumnos de la Preparatoria a los pazguatos".[20]

Zavala critica severamente a la pedagogía que seguía los lineamientos positivistas, afirmando que en este campo es "donde el positivismo es mas pernicioso y hace mayores estragos".[21]

En cuanto a la política mexicana Zavala ataca lo absurdo de implantar la libertad de cultos, de enseñanza, de prensa y sobre todo que el gobierno se autonombre o se mantenga neutral, "respecto de todas las religiones y sistemas filosóficos que profesa la humanidad" ya que según su criterio, todo gobierno debe "acomodarse" a ideas de carácter religioso y filosófico, pero si estas no son las de la filosofía y moral cristiana, se lamenta, "Serán las de cualquier otra religión falsa o cofradía como la de los masones ¡y eso ha sucedido entre nosotros!"[22]

El gobierno, según su opinión, no debía tener ningún tipo de tolerancia; al respecto pasa a criticar a los "católicos ilustrados" que afirman que el Estado debe ser católico pero admiten la tolerancia más amplia".[23]

Critica la "economía" dominante en el régimen positivista mexicano, afirmando que dicha "economía" solamente sirvió para "confiscar la propiedad eclesiástica, en seguida la privada... contrayendo una Deuda Externa colosal".[24]

Denuncia la desigualdad social a la que dio lugar el positivismo en México, la oligarquía de "plutócratas positivistas" que esclavizan al pueblo. Advierte que la solución no es, desde luego, el positivismo, tampoco el socialismo, ni el anarquismo,[25] sino una solución cristiana, esto es una democracia cristiana que vendría a dar consuelo a todos los hombres, ya que la "economía cristiana, la de la Moral y el Derecho tradicionales, considera la riqueza como un objeto secundario de la actividad humana, siempre supeditado a la justicia y al bien del prójimo".

[20] *Ibidem,* p. 50.

[21] *Ibidem,* p. 41 y ss. Al respecto cita los folletos publicados por el doctor Vázquez Gómez titulados *La enseñanza secundaria en el Distrito Federal.* México, 1908... "en que se demuestra que la Escuela Nacional Preparatoria no es mas que un foco de sectarismo positivista en que aún las ciencias exactas y las físicas y naturales se enseñan pésimamente"... Zavala tomando como referencia y punto de apoyo, para su crítica, lo dicho por Vázquez Gómez lanza a la educación positivista la acusación de que no había logrado formar técnicos mexicanos capaces, ya que las más importantes empresas, "están en manos de extrangeros porque no hay peritos nacionales".

[22] Zavala, Francisco. *Op. cit.,* p. 42.

[23] Uno de los temores de los escolásticos mexicanos de la época, era precisamente esa línea de "católicos ilustrados", entre los que se encontraba Agustín Rivera.

[24] Zavala, Francisco. *Op. cit.,* p. 38.

[25] Zavala cita, al respecto, su obra *El socialismo y la Iglesia.* Es interesante la línea de continuidad que la escolástica mexicana establecía entre el sensualismo y materialismo positivista y las doctrinas socialistas y anarquistas.

Bajo el título *Libertad religiosa y libertad de enseñanza*[26] aparecen reunidos una colección de artículos de Zavala que habían sido publicados, con anterioridad, en el periódico *El Regional.* El tema principal, planteado en dichos artículos, es la libertad religiosa. Según nos informa el propio autor, se publica con ellos un Discurso[27] y "otro artículo sobre "Libertad de Enseñanza" que... puede servir de ampliación y complemento, porque ambas piezas, la relativa a Libertad Religiosa y la concerniente a Enseñanza, se relacionan estrechamente".

En Zavala se descubre un apasionado interés en relación con el problema pedagógico y sus relaciones religioso-políticas. Realiza un análisis comparativo de la Reforma constitucional del 25 de septiembre de 1873 y primordialmente somete a crítica el artículo 1o: "El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. El Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna". Advierte que los antecedentes históricos y jurídicos de este artículo son el 15o del proyecto constitucional de 1856 y el artículo 123 de la Constitución. Así mismo afirma que el artículo 5o de la ley del 14 de diciembre de 1874 es anticonstitucional.

Enfoca críticamente la ley del 4 de diciembre de 1860 sobre la libertad de cultos.

En su discurso, de fondo plenamente escolástico, relaciona en base a comparaciones, las disposiciones jurídicas, al respecto, de México con las de otros países como Estados Unidos e Inglaterra. Su texto presenta un amplio conocimiento de los problemas que aborda.[28]

La libertad de enseñanza planteada por el gobierno, encerraba, según Zavala, un sofisma, pues "la libertad de enseñanza no es ni puede ser para enseñar el error, sino para enseñar la verdad", y esa verdad se daba, según su opinión, únicamente en la enseñanza orientada por la religión católica y la moral. Por tanto, el único credo que debía orientar a la enseñanza era el católico.

Se opone abiertamente a la idea de que el gobierno sea "neutral" en relación a la ideología que debía orientar a la educación: "En consecuencia decir que el Gobierno es neutral para gobernar o no gobernar. El gobierno tiene que dirigir y ordenar la en-

[26]Obra publicada en Guadalajara en 1905.

[27]"Discurso pronunciado en la solemne distribución de premios de las Escuelas Parroquiales de esta ciudad" (Guadalajara).

El contenido de los artículos y del Discurso es primordialmente polémico, por ello mismo, su estudio pasa a formar parte de la investigación que estamos realizando sobre las *Polémicas filosófico-político-religiosas en México en el siglo XIX.* En estas páginas ofrecemos únicamente una breve visión de los temas contemplados en ellos.

[28]En *Libertad religiosa y libertad de enseñanza,* publicada, como ya hemos señalado, en 1905, esto es entre el Segundo Congreso Católico celebrado en Morelia en 1904 y el Tercer Congreso Católico Nacional celebrado en Guadalajara en 1906, no hace mención a los problemas que se discutieron en el Segundo Congreso en torno y perspectiva de un catolicismo social que pretendía defender los derechos de los obreros, (apenas si hace breve mención de estos problemas en su obra *El positivismo) y* por el contrario se ocupa primordialmente de una problemática ideológica en relación con la educación.

señanza en el sentido jacobino, positivista o cristiano, que son las tres banderas que se enarbolan actualmente en nuestro territorio".[29]

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[29]Ataca al periódico *La Semana* en su número del 10 de junio de 1910 y concretamente a un artículo de un tal Sr. R. en el que se afirmaba: "Los tiranos profesan la máxima de que un pueblo sin religión no puede ser gobernado y deducen de ella la necesidad de que el poder político reconozca oficialmente un culto y establezca una religión de Estado", a lo que responde Zavala "no son los tiranos los que dicen esto, Sr. R. sino todo hombre pensador y desapasionado, los filósofos y moralistas de todos los tiempos como Cicerón y Pascal y aún los mismos impíos y ateos como Voltaire y Comte". *Op. cit.,* p. 92.

Nos inclinamos a pensar que el Sr. R. era con toda seguridad, el presbítero Agustín Rivera.

SECUNDINO BRISEÑO

El presbítero Secundino Briseño nació en el Mineral de la Luz, cerca de Guanajuato el año de 1857 y falleció en 1929.

Realizó sus estudios en el Seminario Conciliar de la ciudad de León y años más tarde fue profesor, en dicho Seminario, impartiendo la cátedra de Filosofía.

Puede considerársele como un distinguido y preparado representante de la escolástica mexicana y más concretamente de la corriente neotomista que comenzó con monseñor Díez de Sollano y Dávalos. Recordemos que fue precisamente en León donde se inauguró la Academia Filosófica-Teológica de Santo Tomás de Aquino por Decreto Diocesano del 1 marzo de 1910.

Briseño siguiendo la filosofía tomista realizó una crítica por demás elocuente al pensamiento del filósofo inglés Herbert Spencer.

En Briseño puede distinguirse también un gran interés por la música y su enseñanza. Con autorización de sus superiores fundó la Academia de Música de León, centro en el que se estudió y cultivó el arte musical.

La obra de Briseño *Ligeros apuntes sobre la filosofía de Spencer comparada con la filosofía escolástica,* publicada en León, Guanajuato en 1894, es, entre las realizadas por los escolásticos mexicanos en oposición al positivismo, una de las que reúne más seriedad en cuanto a la crítica y a los contenidos filosóficos que somete a análisis.[1]

En ella se recoge el texto de un "Discurso", de ahí su brevedad, pronunciado por el autor en el Seminario Conciliar de León la noche del 27 de agosto de 1894.

En dicho "Discurso", Briseño no emplea la diatriba violenta que, generalmente caracterizaba, en esos momentos, a la mayoría de los escolásticos mexicanos en su oposición al positivismo. En su contenido, fundamentado seriamente en la filosofía escolástica tomista se analizan algunos aspectos del pensamiento spenceriano sometiéndolos a crítica en la que se deja ver, de parte del autor, cierta fina ironía. El método que sigue en su exposición es comparativo entre las aseveraciones de Spencer y las soluciones de la filosofía escolástica en relación a los mismos temas.

[1]Briseño publica esta obra el mismo año que Ezequiel A. Chávez publica la *Síntesis de los principios de moral de Spencer,* lo cual nos muestra el interés que suscitó en México la filosofia spenceriana. Merecedora ya de alabanza, como sería en el caso de Justo Sierra y de Chávez, ya de crítica, caso Briseño, lo cierto es que los intelectuales mexicanos, de la segunda mitad del siglo XIX, se dedicaron al análisis y a la lectura de la obra spenceriana.

La obra de Spencer sometida a crítica es *Primeros principios,* publicada, en 1862.

Briseño dirige su análisis crítico, primordialmente, a ciertas ideas de Spencer en relación con la teoría del conocimiento. Tales son las nociones de "concepto simbólico" o representaciones ideales, afirmando, el autor inglés, que estos son indispensables a la filosofía. Dichos conceptos van siendo cada vez menos precisos porque se alejan de la semejanza de su objeto. Según Spencer sólo hay un conocimiento perfecto que es el conocimiento sensitivo, "cuyo objeto incluye todas las notas de singularidad..."

Estas afirmaciones, asevera Briseño, dan a conocer en forma palpable el materialismo de Spencer, ya que: a) los símbolos se entienden como "imágenes sumamente imperfectas... [que] nos conducen a errores"; b) toda filosofía que pretende ser ontología es falsa; c) contradicción en Spencer en cuanto al concepto de causa; d) la aseveración de que "si un objeto no es asimilable a otros ya vistos, no es conocido", a lo que argumenta Briseño, "El ejemplo que propone Mr. Spencer de un animal desconocido para nosotros que por su muy anormal organización no podemos referirlo a una especie o género conocido, prueba únicamente, que no podemos incluirlo en alguna de las clases establecidas por la Zoología, pero de ninguna manera prueba que no se pueda conocer dicho animal";[2] e) Briseño señala contradicciones en el pensamiento de Spencer y cierta coincidencia entre el autor inglés y los filósofos idealistas alemanes. Recuerda opiniones contradictorias dadas en los *Primeros principios,* tales como "la verdad en su forma más elevada no puede ser... sino la concordancia perfecta en todo el campo de la experiencia entre las representaciones... ideales... y las perfecciones... reales". A lo que responde Briseño, "lo dice el que quiere que el hombre de ciencia aprenda a conocer su poder en el dominio de la experiencia y su impotencia fuera de él"... "Un modo de hablar tan valiente, es exageradamente exclusivo; Kant y los demás filósofos alemanes... no se expresarían de esta manera... no obstante que Mr. Spencer declara la enemistad de las dos escuelas, alemana e inglesa... la declaración del inglés podría ser la de una alianza muy estrecha entre las dos escuelas".[3]

Continúa Briseño: "Deduzcamos... en primer lugar: que al decir el expositor de la Filosofía natural, que la Filosofía es un conocimiento diametralmente opuesto a los que la experiencia nos da asimilando hechos, contradice sus doctrinas: y en segundo lugar: que su verdadero sentir sobre las fuentes de las verdades de la filosofía es: que la experiencia es la verdadera y única fuente del conocimiento, sin que en esto deje de contradecirse, al admitir la causa primaria, la existencia de lo absoluto, [y] el principio de la persistencia de la fuerza... [y] el de la indestructibilidad de la materia", principios estos de carácter metafísico. Concluyendo Briseño que, según Spencer, el principio de la persistencia de la fuerza está por encima, supera, al conocimiento del hombre y a la razón, a lo cual comenta: "¿el principio de los principios está sobre nuestro conocimiento? ¿La verdad primaria que no puede tener prueba inductiva, que no puede

[2]Briseño, *op. cit.,* p. 24.
[3]*Ibidem*, p. 26.

derivarse ni deducirse de ninguna otra supera a nuestra razón?, ¿es un objeto de fe sobrenatural? ¿El primer postulado de la Filosofía Spenceriana, es, un acto de fe en la persistencia de una realidad que supera a nuestro conocimiento y a nuestra razón".[4]

De ello concluye Briseño que la filosofía spenceriana va hacia una teología. La filosofía escolástica, afirma, acepta una realidad más allá de lo sensible, con la diferencia de que según Spencer "esa verdad en un postulado admitido por la filosofía", mientras que para el pensamiento escolástico "es una verdad que supone los postulados de la Filosofía".[5]

Similarmente ocurre con el problema del movimiento, Spencer "se ve obligado a buscar fuera de la materia, una causa que haya podido comunicarle el principio de su movimiento", de ello, deduce Briseño que este puede ser un argumento de acuerdo con el cual se pruebe la existencia de Dios.

Pasa a enfocar el principio spenceriano de la indestructibilidad de la materia, en lo que también advierte una contradicción, "El escritor inglés, fundado en una constante experiencia, prueba solamente que la materia no se destruye, mas no, que no pueda destruirse: así mismo, prueba que la materia, una vez existente, experimenta constantes transformaciones; pero no, que no pueda comenzar a existir". En relación a lo cual argumenta que esto fue ya supuesto por Santo Tomás, cuando en la *Suma Teológica* la. parte, cuestión 104, art. 4 dice: "Las naturalezas de las creaturas están demostrando que ninguna de ellas será reducida a la nada: porque, o son inmateriales, y así no tienen potencia para dejar de ser; o son materiales, y entonces, por lo menos en cuanto a la materia, que es incorruptible, puesto que es el sujeto de la generación y de la corrupción, son siempre permanentes... Por lo que hay que asegurar absolutamente que ninguna cosa será reducida a la nada".[6]

Analizando otro principio spenceriano, esto es que todas las cosas que conocemos "son manifestaciones de lo Incognoscible", lo tacha de panteísta.

En una crítica final a Spencer concluye: "En primer lugar: es absolutamente injustificable el procedimiento de Spencer, de establecer los juicios primordiales dotados de una certidumbre, provisional, para fundar la de todos los juicios ulteriores. En segundo lugar... ni Spencer, ni ninguno de los demás profesores de la filosofía natural pueden tenerse por legítima autoridad para imponerse a las humanas mentes. No tienen pues derecho, solo por su autoridad de filósofos, para exigir nuestra adhesión al principio de la Persistencia de la fuerza. En tercer lugar: al exponer éste principio nuestro filósofo se alista en el ateísmo, aunque no lo dice; por desgracia (para él) sus doctrinas lo traicionan como siempre. En cuarto lugar: el principio de la indestructibilidad de la materia, vuelve a ser eminentemente ateo...".[7]

[4] *Ibidem,* p. 30.
[5] *Ibidem,* p. 31.
[6] *Ibidem*, p. 37.
[7] *Ibidem*, p. 45.

En las últimas líneas de su "Discurso", Briseño, tiene palabras de alabanza para Aristóteles y Tomás de Aquino, señala a este último como representante del más puro escolasticismo, sin olvidar "al inmortal Dr. Sollano, primer Obispo de esta Diócesis".

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

IGNACIO GAMBOA

No contamos con otros datos respecto de la vida de Ignacio Gamboa sino lo que revela, escuetamente, el prologuista a la obra que analizaremos aquí.[1]

Sabemos que Gamboa es natural de Hoctún, Yucatán. Se ignoran sus fechas precisas de nacimiento y muerte.

En su juventud, y debido a sus ideas radicales, se le llamó *El Renán de Hoctún.* Sin embargo, al paso de los años volvió al catolicismo y entonces escribió múltiples obras mostrando la superioridad del pensamiento católico sobre el positivista, además de analizar cuestiones sociales, políticas, familiares y científicas desde un punto de vista religioso.

Ignacio Gamboa publica su obra *El positivismo filosófico y su influencia en el estado actual de la sociedad humana,* en el año de 1899 en la ciudad de Mérida, Yucatán.

Cabe recordar que desde la década de los cuarenta, en el siglo pasado, la península de Yucatán fue escenario de la terrible "guerra de castas" que prácticamente se prolonga hasta el final del siglo (algunos autores ubican su fin en 1893).

La "guerra de castas" provocó una profunda inestabilidad social y política en la región, a la vez que impidió el establecimiento de centros educativos y entorpeció el trabajo científico e intelectual. Durante prácticamente toda la segunda mitad del siglo XIX el movimiento poblacional en Yucatán era casi continuo, pues los pueblos procuraban huir de la guerra y el hambre.

De este modo, a fin de siglo, cuando de alguna manera la paz estaba casi ganada y los pueblos volvían al trabajo, comenzaron a resurgir los intereses literarios, científicos y filosóficos. Porfirio Díaz, por demás firme en el poder, saneaba las finanzas nacionales y apoyaba, aunque dando grandes concesiones a la Iglesia, la creación de centros de estudios superiores. Estos beneficiaban particularmente a la población del centro del país, mientras que persistía el abandono de la provincia.

Como hemos mencionado, la situación política de México a fin de siglo, bajo la administración de Díaz, era en cierto modo estable; aunque sometida a múltiples críticas; particularmente por parte de Ponciano Arriaga desde San Luis Potosí. Ya en esta época se perfilaba la crítica a la política de Díaz que posteriormente se radicalizará con los hermanos Magón y que culminará, en 1910, con la Revolución Mexicana.

[1]Se trata de *El positivismo filosófico y su influencia en el estado actual de la sociedad humana,* Mérida de Yucatán, Imp. de "Loret de Mola", 1899. El prologuista de referencia es Gabino de J. Vázquez, a quien Ignacio Gamboa solicitó personalmente redactara un prólogo para su obra.

Las ideas filosóficas de Ignacio Gamboa las extraemos de su obra *El positivismo filosófico y su influencia en el estado actual de la sociedad humana.* La idea filosóficamente más rica, la que presenta un mayor contenido en el pensamiento de Gamboa, es la idea misma de "positivismo".

La intención de Gamboa al escribir esta obra es mostrar que el positivismo no aporta nada nuevo al bienestar de las sociedades e incluso que aleja a los seres humanos de la verdadera felicidad y de la perfección social, la cual solo puede provenir de las enseñanzas de la Iglesia Católica. La intención general que guía la obra de Gamboa es comparar con cierto detenimiento al positivismo con el "cristianismo".[2]

Positivismo y conocimiento

La primera "doctrina" positivista que analiza Gamboa en su obra es el evolucionismo (o el "transformismo", como él mismo lo denomina). Para Gamboa uno de los principales puntos de conflicto entre positivismo y cristianismo se presenta en cuanto a la teoría del origen de la vida. Para nuestro autor se trata de un conflicto entre los contenidos bíblicos y las teorías científicas "positivas" de su época.

Mostrando un conocimiento más o menos amplio de las teorías evolucionistas, Gamboa reseña las ideas que sobre el origen de la vida y del ser humano sostienen. Gamboa destaca, en primera instancia, cierto acuerdo entre lo que denomina "el materialismo positivista" y la información bíblica: "Todos los seres según el Génesis, son producto del agua y de la tierra, ó, lo que es lo mismo, de la materia, y por consiguiente, siguen ineludiblemente las leyes impuestas á ésta...".[3] Gamboa acepta la condición material de lo real y entonces la necesidad de investigar a la realidad tal y como lo hace la ciencia positivista: a través del descubrimiento de leyes aplicables a la realidad entera.

Sin embargo, para Gamboa, el positivismo revela una gran carencia: su incapacidad de descubrir o al menos aceptar la existencia de un Primer Principio: "Haeckel al considerar a las células microscópicas como otros tantos seres vivos, esto es, como organismos perfectos, ¿en dónde puede encontrar al primer elemento de la vida?... Y contestaremos que siempre quedaría en pié nuestra afirmación, puesto que si el átomo es en último resultado el primer elemento de la vida, ¿quién entonces formó á éste? Necesariamente tiene que resolver este dilema: o el átomo debe su existencia a Dios Omnipotente Creador de todas las cosas, o se la debe a sí mismo, en cuyo caso ese será el Dios que no quiere reconocer...".[4]

[2] *Op. cit.,* p. 19.
[3] *Op. cit*., p. 23.
[4] *Op. cit.,* pp. 24-25.

Como resulta claro, para Gamboa no es contradictorio o atentatorio respecto de la religión el conocimiento científico que engloba en el concepto "positivo". La verdadera limitante de la ciencia es, según Gamboa, la incapacidad de sus teóricos para reconocer el papel fundamental (o mejor, podríamos decir, "fundante") que Dios tiene respecto de toda realidad y de todo conocimiento.[5]

Gamboa rechaza una explicación puramente materialista del origen de la vida en función de su concepto de ser humano. El ser humano no es otra cosa que la imagen y semejanza de Dios. En efecto, el ser humano "aunque en parte está sujeto a las leyes de la materia por su naturaleza física, no sucede así en cuanto a su naturaleza moral que es enteramente libre respecto de la acción de aquellas".[6] Y añade, "el hombre, creado para las complacencias de Dios, creado a su semejanza divina para ser la cabeza de la creación, y a quien se ha concedido el dominio de todas las cosas, abdica voluntariamente de su alto rango, y quiere confundirse hasta con lo más grosero que existe en el mundo".[7] La explicación puramente materialista de la naturaleza humana rebaja la dignidad del hombre y lo priva del ámbito divino que está en su origen y esencia.

Para Gamboa "los filósofos, los naturalistas, los físicos y químicos modernos, con toda esa pompa de ciencia que en la actualidad se ostenta, nada han adelantado respecto de la metafísica, y á nuestro modo de ver, jamás lograrán avanzar una línea. Es verdad que hoy día se pretende reducir la psicología a fisiología pura; pero con esto, ¿se subsana en algo la dificultad de penetrar en el campo espiritual? Nos parece que no".[8]

De modo que el límite, para Gamboa, de la ciencia positiva es el campo de lo espiritual. La incapacidad de la ciencia para explicar satisfactoriamente todas las facultades del ser humano, a diferencia de las limitaciones que se observan en los otros seres de la naturaleza, obligan, para nuestro autor, a "confesar, cuando menos, que esto es un misterio que está fuera de nuestro alcance, y atenernos a la verdad revelada, a esa verdad enseñada por Dios y que la Iglesia Católica publica a diario, y que es la que más satisface el alma".[9]

---

[5]"Pues si la ciencia viene demostrando la verdad bíblica, que sin los recursos de la investigación con que hoy se cuenta ha pregonado de modo sencillo esas grandes verdades proclamadas en el día por los sabios, ¿por qué no tomarla como fuente de verdad en sus narraciones? ... si se examinara atentamente la concordancia que existe entre la verdad bíblica con la verdad científica, se notaría inmediatamente su armonioso enlace ...", *op. cit.,* p. 28.

[6]Op. cit., p. 27.

[7]Op. cit., p. 32.

[8]*Op. cit*., p. 37.

[9]*Op. cit,,* p. 42. Un poco más adelante, Gamboa dice respecto de los científicos positivistas: "Mas si en vez de consagrar todo su ingenio al descubrimiento de nuestro origen en la materia, pusieran empeño en estudiar la verdad bíblica destituidos de toda prevención, ya hubieran colmado sus deseos", *op. cit.,* p. 43.

Estas observaciones culminan con una idea de limitación de la ciencia. Observa Gamboa: "en nuestro concepto el hombre debe limitar su aspiración a las cosas que le son posibles analizar por medio de su razón y conformarse en cuanto al orden espiritual con la verdad revelada",[10] y más adelante: "Cuando el hombre busca en la materia el origen de sus facultades psicológicas se pone en la condición de errar, porque ésta sigue otro orden y obedece a otras leyes".[11]

Resumiendo. Para Ignacio Gamboa el positivismo se caracteriza, en primer lugar, por su materialismo. La concepción del mundo como materia y sujeto a leyes que la rigen le parece, cuando son llevadas al terreno de lo espiritual, al menos atentatorias a la dignidad del ser humano. El positivismo para Gamboa abarca toda ciencia experimental, de modo que invita a cada una de ellas a reconocer que existen límites claros impuestos a sus investigaciones y estos son, concretamente, el origen del ser humano y la naturaleza de sus facultades. Lo espiritual nunca podrá ser objeto de la ciencia positiva.

Positivismo y sociedad

Hemos visto el modo como Ignacio Gamboa modera sus juicios respecto de la ciencia positiva y muestra que a pesar de que la mayor parte de sus conclusiones probablemente sean correctas, sin embargo nunca lograrán incidir en el campo de lo espiritual, ni hacer perder validez a la verdad revelada por Dios.

Pero es respecto de la relación entre sociedad y positivismo en que Gamboa radicaliza sus afirmaciones. Dice que "las sociedades modernas, nutriéndose con la savia del materialismo ¿qué elementos han de depositar para la historia sino de disolución y de ruina? Comienzan a percibirse estos en el anarquista, el nihilista y el comunista moderno, que amenazan destruirlo todo".[12] El materialismo, en esencia, es el elemento corruptor de las sociedades para nuestro autor.[13]

Por otro lado, en tono preocupado, dice que "el mundo antiguo la desangraba (a la Iglesia Católica) en sus mártires, pero no la atacaba en su espíritu o esencia; como hoy lo hace el positivismo moderno. Este emprende contra ella una campaña formidable porque pone en juego lo que más alhaga al hombre, el espíritu de lo que él llama Ciencia...".[14] De lo anterior desprende Gamboa una afirmación tajante: "si buscamos la filosofía del positivismo, sólo la encontraremos existiendo desde la más remota an-

[10] *Op. cit*., p. 36
[11] *Op. cit*., p. 39.
[12] *Op. cit.,* p. 57.
[13] Cabe hacer notar que sería difícil mostrar de qué modo el "materialismo positivista" al que nos hemos referido tenga alguna relación con el anarquismo o el comunismo. Lo importante en este punto es destacar que para nuestro autor el materialismo científico genera incredulidad religiosa y da lugar a tendencias políticas que amenazan la existencia misma de la sociedad.
[14] *Op. cit*., p. 57.

tigüedad; no tiene otro objeto que separar de Dios al hombre para substraerlo de toda obligación moral y así poder dar rienda suelta a sus pasiones. Hemos dicho antes que el anarquista, el nihilista y el comunista son las primeras manifestaciones de esa escuela filosófica que amenaza cambiar el criterio universal...".[15] Con un claro reduccionismo, Gamboa afirma que todo positivismo tiende a alejar al hombre de Dios, que su único fin es la corrupción moral del ser humano, en tanto que no quedaría en pié ningún código moral estable, ni mucho menos absoluto como lo es la revelación divina.

Así, Gamboa no duda en adjudicar un segundo calificativo al positivismo aparte del de "materialista", este será, además, "ateo". Si bien el materialismo positivista era, para nuestro autor, relativamente aceptable, encuentra imposible transigir con el ateísmo. Y no sólo por motivos religiosos sino incluso sociales, como hemos visto: "Como el positivismo tiende al ateísmo, y como por otra parte el hombre no puede vivir en una sociedad organizada sin la creencia en el Ser Supremo, se desprende de esto que esta doctrina filosófica jamás puede hacer feliz á nadie".[16]

Pero Gamboa no está, como lo señalamos desde el principio, en contra de la ciencia ni de sus descubrimientos. A Gamboa le preocupa la, podríamos decir, "divinización" de la ciencia. Para él, ciencia y religión no están divididas, como advertimos anteriormente. El conflicto está en el positivismo como tendencia filosófica materialista y atea que niega a Dios y que reduce la espiritualidad humana a meras funciones materiales. De aquí que afirma Gamboa: "El hombre ha podido progresar incesantemente, porque el progreso es una ley ineludible impresa en el universo; pero para esto no necesita separarse de Dios, que es á quien debe buscarse en cada paso que se da hacia adelante. Prueba de ello es que las ciencias todas decantan sus maravillosas leyes, y el hombre buscando en ellas con sano criterio, la verdad, llegará a comprender mejor al Ser Omnipotente y Creador".[17]

En resumen. Para Ignacio Gamboa el materialismo de la ciencia culmina en un error mayor cuando se convierte en ateísmo. El ateísmo es elemento de disolución en la sociedad porque destruye toda moral posible, además de alejar al ser humano de su verdadero principio y fin que es Dios. La ciencia es un bien que debe orientarse rectamente mostrando el acuerdo que siempre existirá entre revelación y conocimiento. La sociedad solo progresará buscando en sus nuevos descubrimientos la presencia de Dios.

Ignacio Gamboa fue un autodidacta. Ya en el prólogo de *El positivismo filosófico*... el profesor don Gabino de J. Vázquez aclara que las limitaciones de la obra de Gamboa se deben específicamente a la ausencia de centros de cultura y de investigación científica en el Yucatán de la época. De este modo, veremos que las fuentes a partir de las cuales se forma el pensamiento de Gamboa son reducidas y a la vez están en muchos pasajes interpretadas cuando menos deficientemente.

[15] *Op. cit*., p. 60.
[16] *Op. cit.,* p. 63.
[17] *Op. cit*., p. 58.

A pesar de tratarse de una obra crítica ante el positivismo, Gamboa no critica tanto a los autores positivistas como a los autores evolucionistas. Parece que la disputa está puesta más, como lo hemos visto, respecto del origen de la vida que de la concepción positivista, por ejemplo, de sociedad y religión.

Gamboa apenas menciona a Comte y a "sus propagadores Littré y Stuart Mill"[18] afirmando que ellos han logrado "variar el concepto filosófico de muchos siglos". Sin embargo es a Darwin y muy especialmente a Haeckel a quienes se refiere continuamente y con quienes polemiza respecto del origen y naturaleza de la vida. Aparentemente[19] tuvo acceso a *El origen de las especies* de Darwin y a *Morfología y Antropogenia* de Ernest Haeckel. Para Gamboa el positivismo presentaba una de sus manifestaciones más peligrosas bajo la forma del evolucionismo, frente a la doctrina católica. Este modo de mezclar conceptos es una de las más claras deficiencias de nuestro autor. Para él parece que "ciencia positiva", "positivismo" y "evolucionismo" son manifestaciones de la misma concepción del mundo.[20]

Finalmente, Gamboa menciona a otros filósofos, aunque, nos parece, lo hace con el único fin de mostrar cierta erudición. Tal es el caso, por ejemplo, de Platón,[21] Aristóteles, Locke y Condillac.[22] A pesar de que no menciona doctrina alguna de estos autores (y en contra de su propio testimonio) creemos que Gamboa poseía un conocimiento más bien limitado de ellos.

Carlos Lepe Pineda

[18] *Op. cit.,* p. 17.

[19] *Cfr. Op. cit.,* "prólogo", p. 13

[20] En *La polémica del darwinismo en México: siglo XIX* (México, UNAM, 1989) Roberto Moreno nos aclara que particularmente a fines del siglo XIX se desarrolló una polémica sobre darwinismo entre los positivistas *(Cfr.* pp. 23-26). De hecho es posible observar que existía una clara oposición al darwinismo por parte del positivismo comtiano y del catolicismo *(Cfr.* p. 42).

Lo peculiar del pensamiento de Gamboa es que, al unir positivismo y darwinismo, reduce a una sola corriente una variedad de posturas que fueron no solo divergentes sino francamente contrapuestas y- que en su momento polemizaron ampliamente sobre el tema. Es claro que estas polémicas y diferencias de interpretación nunca llegaron a oídos de Gamboa.

[21] "Es verdad que en el mundo existe la ley del progreso que lo arrastra todo; pero en el campo moral es muy difícil de percibirlo de un modo claro y distinto; y de allí han surgido tantos sistemas filosóficos que se contrarían entre sí. (Suponemos al lector en pleno conocimiento de los principales sistemas filosóficos que han guiado al mundo, y por eso nos abstenemos de citar uno á uno á todos los que han formado época y escuela). Sólo diremos que desde Platón y Aristóteles, los fundadores de las dos sendas que todos siguen, se han verificado una evolución constante que sostiene la lucha humana". Gamboa, *El positivismo filosófico...,* p. 31.

[22] "Sin remontarnos a los tiempos de Aristóteles, Locke, Condillac y otros muchos filósofos que elaboraron los elementos del positivismo moderno, sólo nos fijaremos en el atrevido pensamiento de Augusto Comte...", op. *cit.,* p. 17.

EMETERIO VALVERDE TÉLLEZ

El obispo mexicano Emeterio Valverde Téllez nació en la Villa de Santa María Peña de Francia, ahora Villa del Carbón, Estado de México, en el año de 1864 y falleció en 1948.

A los doce años ingresó en el Colegio Clerical del Señor San José en la capital de México. Al concluir sus estudios impartió clases en dicho Colegio. En él recibió el presbiterado el 5 de marzo de 1887.

En 1897 fue nombrado prebendado en el Cabildo de la Metropolitana de México, siendo también canónigo (1898) y maestrescuelas en 1909.[1] Ocupó varios puestos en la Curia Archidiocesana.

El 7 de agosto de 1909 fue nombrado obispo de León, su labor episcopal fue muy importante.

Vivió en épocas muy difíciles para la Iglesia en México. En los años de 1915 a 1918 tuvo que permanecer oculto por la persecución religiosa. En 1926 fue miembro de la Comisión de Obispos enviados a Roma con el fin de informar a la Santa Sede sobre el conflicto religioso en México. Los prelados mexicanos permanecieron en Roma hasta finales de 1927.[2]

Colaboró en varios de los periódicos católicos de su época: *La Voz de México, El Tiempo, El País*. En 1892 fundó en Tlalmanalco *El siglo XX***.**

En 1905 ingresó en la "Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística".

A pesar de las peligrosas circunstancias políticas que tuvo que sufrir, Valverde, se muestra, por lo general, sereno en sus escritos. Existía en él una calidad intelectual que le alejaba del ataque violento y vulgar.[3]

Le interesó el pensamiento filosófico mexicano y en relación a él escribió las siguientes obras: *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México, Bibliografía filosófica mexicana*. *Biobibliografía eclesiástica mexicana* y *Crítica filosófica.* Ofrece en ellas una visión general, sin profundizar en los temas, del discurso filosófico de los autores mexicanos tanto religiosos como laicos, sin embargo su erudición, en cuanto a nombres de autores, fechas y obras es tan fecunda y el material que ofrece

[1]José Bravo Ugarte, S. J., "Rasgos biográficos de Monseñor Valverde Téllez" en *El Excmo. y Revmo. Sr. Dr. D. Emeterio Valverde Téllez, VI, obispo de León...* Leoniae, die 5 junii a D. ni 1950. Emmanuel, Epus, Leonen. p. 11 y ss.

[2]Evaristo Olmos Velázquez, *El conflicto religioso en México,* p. 179.

[3]Salvo en sus breves y apasionadas críticas a Plotino Rhodakanati y a una mujer española libre pensadora, Valverde se distingue, la mayoría de las veces, por el equilibrio en su censura.

es tan necesario para el estudioso de la filosofía en México que la consulta de ellas es obligada para el estudio del pensamiento filosófico mexicano en las distintas épocas. Vaya, en estas líneas, para Valverde Téllez , nuestro testimonio de gratitud.

En una visión y exposición de su filosofía es interesante contemplar el contenido de sus manuscritos.[4] En ellos se encuentran apuntes sobre autores y temas diversos, tal es el caso de *Apuntes* en el que comienza ofreciendo una síntesis del tratado "Del Sublime", de Casio Longino, para pasar a una breve reflexión, siguiendo a Balmes, sobre la filosofía de la historia, en una concepción providencialista, realizado un pequeño paréntesis en el cual critica a Descartes y a su "método de duda".

En el *Cuaderno de apuntes sobre Lógica,* reflexiona, desde un punto de vista tradicionalista, sobre la filosofía, su objeto y sobre la lógica. Concluye con unos brevísimos "Apuntes sobre Historia de la Teología y las herejías" y con una reflexión, siguiendo a Santo Tomás y a Balmes sobre la "esencia" y la "existencia".

En *El error* realiza un estudio del mismo desde el enfoque escolástico-tomista para concluir con un comentario sobre el "error en la herejía".[5] El *Tratado del hombre caído* ofrece conceptos teológico-morales en relación con el hombre y su salvación.

En el manuscrito *Sobre el mundo,* Valverde plantea una cosmología con base aristotélico-tomista. Le preocupa, primordialmente, la composición química de los cuerpos. Se opone al atomismo, ya que, según su opinión: "con el [atomismo] pueden abrirse las puertas a otros errores trascendentales y sobre todo al materialismo".[6]

Se opone a los filósofos que han atribuido los cambios "a las fuerzas que tiene en sí la materia", cuando en verdad, según Valverde, la transformación de la materia se debe a las "formas substanciales".

Critica a Leibniz, Kant, Fichte y a Schelling, que "no hubieran muerto con gusto si no hubieran emitido extravagancia acerca de la constitución de los cuerpos".[7]

---

[4]Los manuscritos consultados son los siguientes: *Apuntes, pensamiento de C. Longinos y de Balmes y que pueden servir para la filosofía de la historia.* San Joaquín, 1880; *Cuaderno de apuntes sobre lógica.* San Joaquín, 1887; Dios, San Joaquín, 1888; *Cuaderno No. 4,* cap. IX, "Sobre el Mundo". Se encuentran en la ciudad de Monterrey, en la "Capilla Alfonsina", Biblioteca de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Tratado del hombre caído y El error, San Joaquín, 1888. Estos dos últimos se encuentran en la ciudad de León, Guanajuato.

Deseamos expresar nuestro agradecimiento y reconocimiento a las señoritas bibliotecarias encargadas de la "Capilla Alfonsina", Claudia Villegas Alemán y Juanita A. Robles Saavedra por su valiosa ayuda en la localización de dichos manuscritos.

[5]Algunos párrafos de los "manuscritos" se presentan confusos, seguramente por ser simples proyectos del autor, que más tarde pensaba someter a revisión.

[6]*Sobre el mundo,* p. 10.

[7]Esta crítica a los filósofos alemanes se repite a lo largo de su obra, siendo un lugar común en la mayoría de los escolásticos mexicanos de la época. Nos inclinamos a pensar en primer lugar, que estudiaron muy superficialmente a la filosofía alemana y en segundo lugar la juzgaron alejada de los principios ontológico-metafísicos de la escolástica.

Por último proclamándose contra el materialismo, que vino a constituir una de sus mayores preocupaciones, concluye que es necesario que el hombre contemple y entienda las maravillas que Dios ha creado en la naturaleza, y así: "de un modo indirecto se irá formando idea de lo absurdo del materialismo, de la grandeza de las verdades religiosas, de la grandeza de nuestro ser, de la necesidad de que seamos buenos para alcanzar una inmortalidad feliz. ¡Que seres tan mezquinos son los materialistas!, ¡porque horizontes tan reducidos se tiende su vista!, ¡Que miopes en el estudio de la naturaleza! Verdaderamente dan compasión!"[8]

En el manuscrito sobre Dios, advierte que desea hacer un tratado de Teodicea para aquellos que quieren tener "nociones filosóficas y teológicas de Dios, más perfectas que las del vulgo". Siguiendo a Santo Tomás ofrece diferentes pruebas sobre la existencia de Dios.

Critica la teoría de la evolución, a la cual juzga y califica de peligrosa y contraria a los dogmas de la Iglesia: "la teoría de que el hombre desciende del mono, afecta la verdad del pecado original".[9]

Hasta aquí los temas principales que se encuentran en sus manuscritos. Ahora bien en un enfoque general de su discurso filosófico, nos referimos al que se encuentra en sus obras publicadas, pueden distinguirse lineamientos precisos que pasamos a exponer. Primordialmente Valverde realiza una apología de la religión católica,[10] así como de la filosofía escolástica teniendo como guías principales a Balmes, Ventura de Raúlica, Palmieri, Lamennais y desde luego a Santo Tomás de Aquino.

Valverde, la mayoría de las veces, fino en su crítica, prefiere construir a destruir. Construir a partir de la doctrina de la Iglesia y de su filosofía. Ante el auge de las ideas liberales, después positivistas y más tarde socialistas, trabaja, con admirable dedicación, para ofrecer a los jóvenes un paradigma filosófico, que no es otro sino el de la filosofía escolástica, en la línea tomista, marcando un camino a seguir opuesto totalmente a cualquier forma de materialismo.[11] Según Valverde "la filosofía" de

[8]*Sobre el mundo,* p. 45-46.

[9]El lector puede juzgar, por sí mismo, la posición de Valverde. El temor al "materialismo" y al "sensualismo" lo llevaron a una postura totalmente anticientífica. En su obra *La Iglesia católica y la sociedad civil,* vuelve a la crítica de Darwin: "recurrir a una serie infinita de ascendientes, es recurso tan desesperado como absurdo: tantear nuevas explicaciones como la transformación de las especies, es llegar a la locura por el prurito de huir de la razón" y en nota a pie de página añade: "Sabido es que el darwinismo consiste en asegurar que la naturaleza ha llegado a la formación del hombre por sucesivas transformaciones, comenzado de los animales más imperfectos y continuando hasta los monos más perfectos, de los cuales se pasó a los hombrea maduros... ¡gloriosa procedencia! Que además de pugnar abiertamente contra el sentido común, es gratuita y contraria a la razón porque echa por tierra la espiritualidad del alma y todas las verdades que de ella se siguen. ¿Qué más puede desacreditar una doctrina?", p. 19.

[10]Basta consultar, al respecto, su obra *Apología religiosa.*

[11]En su "Plan de Estudios" para las Academias de Cultura Religiosa, Filosófica e Histórica, dado el 24 de diciembre de 1919 y publicado en León, Guanajuato en 1920, en los temas referentes a la Historia de México, que debía enseñarse en dichas Academias, encontramos opiniones de Valverde por demás signifi-

la Iglesia es la única verdadera, en ella se encuentra "la verdad", ya que la Iglesia es infalible. No admite la menor disidencia, "Si se entiende por libertad, que cada uno crea lo que quiera y como quiera, aunque sea un error, esto es aprobar la muerte de la inteligencia, supuesto que la vida de esa facultad es la verdad".[12]

Precisamente en su obra *La verdad* ofrece los principales puntos de la filosofía cristiana afirmando que es la única que puede ofrecer la seguridad de la verdad: "Quisiera yo que los jóvenes se sustrajeran a esa filosofía irreligiosa, causa de tantos males, que por una parte extravía el entendimiento... por otra corrompe el corazón".[13]

Valverde presenta una teoría del conocimiento de corte tomista, en ella se descubre una oposición y una crítica velada al positivismo. Partiendo de una lógica aplicada a la "creencia" y tomando como punto de partida la afirmación de que existe la verdad y el *a priori* y de que el modelo de ella es la "verdad que ofrece la religión católica", verdad ésta, eterna e inmutable, Valverde pasa a afirmar que no puede existir la "falsedad metafísica u ontológica, porque repugna un ser real que no esté conforme con alguna idea de Dios... Falsedad lógica si la hay siempre que no conocemos la realidad tal como es en sí... la falsedad moral existe siempre que se miente".[14] La verdad absoluta es la verdad metafísica: "en cuanto que está conforme con la idea arquetipa que Dios tiene de ella: de modo que la esencia correspondiente a tal idea de Dios, o por decirlo así, la idea de Dios copiada en la realidad, en el objeto es la verdad metafísica", ésta, según Valverde, es la verdad objetiva que es "la misma realidad de la cosa, *id quod est"*. La verdad subjetiva o verdad lógica es la conformidad del entendimiento con la cosa misma, con el objeto, la verdad moral "es la conformidad de las palabras con nuestras propias ideas".[15] Siguiendo a Balmes afirma que existen cuatro tipos de certeza: "metafísica, física, moral y de sentido común".[16]

En cuanto al problema de la ciencia afirma que ésta no se limita únicamente al estudio y observación del campo fenoménico, su base y apoyo principal se encuentra en un mundo trascendente. El mundo ontológico real supone un Motor, "una primera causa *a se,* un Ser necesario". El conocimiento científico no puede prescindir de la

---

cativas en relación a su pensamiento y a su posición ideológica: "39.- Carácter y acción del liberalismo en México; sin pudor ha despojado a la Iglesia de sus bienes y ha querido dar muerte a sus instituciones sin sustituirlas, produciendo así graves males.-El furor de secularizar la legislación, la escuela y las costumbres ha producido desastrosas consecuencias en el orden moral. Carácter de la Reforma.-Verdaderas intenciones de los que quisieron implantar el Imperio.-La revolución que hemos presenciado, tan vergonzosa y odiosa en sus ideas socialistas, en sus medios inmorales y en sus efectos destructores de todo orden, no difiere de las anteriores sino en grado de intensidad y de malicia".

[12]*La Verdad*, p. 138.

[13]*Ibidem,* Introducción

[14]*Ibidem,* pp. 23-24.

[15]*Ibidem,* p. 19.

[16]*Ibidem,* p. 41, "el sentido común, esa especie de instinto intelectual que tenemos para juzgar y dar nuestro asentimiento a ciertas cosas aún antes do que se presenten en toda su evidencia al entendimiento".

aceptación de dicho Ser, esto es, de Dios. La ciencia debe estar unida con la filosofía que por ser "la ciencia de los principios" es "la base de todas las ciencias y la razón de cada una de ellas". Reconoce que estas afirmaciones "parecen nuevas y desusadas a los que desde Wolf han pretendido abrir un abismo entre la Filosofía y las ciencias; y sobre todo parecerán bárbaras y absurdas al positivismo, jurado enemigo de toda metafísica y sistemático depreciador de cuanto no caiga bajo el inmediato dominio de los sentidos y de la experimentación".[17]

Como puede advertirse Valverde presenta un marcado interés por ofrecer una interpretación del trabajo científico y de la ciencia en consonancia con la filosofía escolástica oponiéndose al discurso positivista.

Indudablemente no logró exponer con rigor la relación, que tanto le inquietó, entre ciencia y filosofía escolástica. Sin embargo cita a escolásticos tomistas y neotomistas que, según su opinión, realizaban ya, la relación armónica entre filosofía escolástica y ciencia.[18]

Manejando el argumento de "la intrínseca repugnancia que existe de que alguna vez se opongan la verdad filosófica y la verdad teológica" pasa a afirmar la relación entre "la lógica" y "la creencia". Concluye que Dios no puede engañarse a sí mismo ni engañarnos, pues "dejaría de ser Dios". Si se engañara, le faltaría "uno de sus atributos esenciales, la ciencia infinita: si nos engañara faltaría sin duda la veracidad y santidad infinita al centro de todas las perfecciones: esto hace a Dios contradictorio, absurdo y, por consecuencia, nada... *a priori* se sabe de la repugnancia intrínseca de la contradicción: esto nos basta".[19]

---

[17]*Discursos,* v. I, p. 41. Estas ideas las expuso Valverde en el discurso pronunciado a propósito de la inauguración de la Academia Filosófico-Teológica de Santo Tomás de Aquino en el Seminario Conciliar de León el día 7 de marzo de 1910.

[18]*Crítica filosófica,* cap. XXXII, p. 487 y ss. "Las revoluciones de los últimos siglos, desquiciaron a la inteligencia humana, sembraron la más completa anarquía en el campo de las ideas filosóficas... En ese intrincado laberinto… León XIII... impulsó a los estudios filosóficos... hacia el indeficiente Sol de Aquino, sí, hay que insistir en la doctrina del Angel de las escuelas, y al propio tiempo hay que aceptar los verdaderos, pero los verdaderos adelantos de la ciencia;... hay que procurar por todos los medios posibles conservar la harmonía entre la ciencia y la fe...". Continúa Valverde, "Ayudará mucho para animarse a emprender el estudio de la filosofía de Santo Tomás en sus relaciones con la ciencia moderna, la atenta lectura de un opúsculo interesantísimo... *Tomismo y Neo-tomismo,* por Fr. Guillermo García, Dominico, Profesor de Teología Dogmática en el Seminario de San Luis Potosí..." San Luis Potosí. Tip. de la Escuela Industrial Militar, a cargo de A. B. Cortés. 1903.

Al parecer, según nos informa Valverde, el opúsculo citado se publicó en artículos en *El Estandarte,* diario católico de San Luis Potosí.

También anuncia que en el periódico *El País* en los números 17 y 20 de agosto de 1903 se había publicado un artículo del señor Rafael Noriega en el que resumía la obra del agustino español fray Marcelino Arnáiz, titulada *Cuestiones de Psicología Contemporánea,* en la que se planteaba la necesidad de que la filosofía escolástica se uniera a la ciencia y progresara "al lado de las ciencias experimentales".

[19]*La Verdad,* pp. 26-27.

La "verdad" es, según Valverde, siempre la misma, por lo tanto presenta las características de eternidad e inmutabilidad: "La verdad es y debe ser antigua y tan antigua, que si no es eterna, necesaria e inmutable no es verdad. Las esencias de las cosas son eternas, necesarias e inmutables y desde toda la eternidad ha sido cierto que no hay verdad lógica si no hay conformidad del entendimiento con la cosa. Cuando hablamos de las esencias de las cosas en este sentido, no entra la existencia sino hipotéticamente, es decir, en el supuesto de que existan no podrán ser menos que de tal modo, correspondiente al tipo que existe en la mente divina desde toda la eternidad".[20]

En cuanto al problema de "los universales" era de esperar que Valverde abrazara la posición tomista del "realismo moderado". Realizando la distinción entre el "universal directo" y el "universal reflejo", concluye que desde los antiguos medievales "nacieron dos sentencias opuestas... el Nominalismo y el Realismo exagerado... pero la falsedad de una y otra es demostrada evidentemente".[21]

Critica, superficialmente, varias posiciones filosóficas, tales como el escepticismo, eclecticismo, panteísmo, así como el indiferentismo y el ateísmo.

Por otra parte, Valverde se proclama contra la libertad de imprenta y la libertad de cultos, concluyendo, en forma por demás irónica, que si la Constitución y el gobierno defienden dichas libertades deben ser consecuentes y permitir que las tengan los católicos: "Decís que hay libertad de imprenta? Que la tengan también los católicos... [que] la autoridad eclesiástica... sea la directora, la moderadora de la prensa católica... ¿Se da libertad de cultos...? Que esa libertad se extienda al Catolicismo".[22]

Su oposición a la libertad de cultos fue definitiva: "la libertad de cultos por ley, es absurdo, y... la oposición al culto católico por ley es también absurdo".

La intransigencia de Valverde en relación al Protestantismo se manifiesta en toda su obra. Advierte del peligro que conlleva la cercanía con "los hombres de otras religiones... Que los hombres de otras religiones traigan en hora buena sus inventos materiales si tan deseosos estamos de ellos; pero que no toquen el terreno religioso ni siembren la herejía; que no introduzcan errores de ninguna clase, porque así comprometen nuestra felicidad, nos ponen al borde de un abismo".[23]

En su teoría sobre la sociedad se muestra también tradicionalista, en sumo grado.[24] Afirma, en primer lugar, que el principio de autoridad está en Dios, "Dios es

[20]*Ibidem,* p. 95.

[21]*Ibidem,* p. 18.

[22]*La Iglesia católica y la sociedad civil*, p. 81.

[23]Valverde. *Op. cit.,* p. 93.

[24]Su tradicionalismo lo llevó a mantener opiniones, en cierto modo inexplicables dada su indudable cultura. En su obra *Apología religiosa,* p. 74 y ss, además de criticar el concepto de "progeso", manejado, en distintas acepciones por liberales, positivistas y socialistas, afirma, sin realizar un previo análisis, que en todos ellos, dicho concepto encierra "falsedad e irreligión"; en páginas siguientes procede a defender y a justificar "el código penal de la Inquisición", remitiendo al lector a la obra del padre Cappa, de la Compañía de Jesús,

el primer origen de la potestad civil y el principio de toda autoridad". Niega enfáticamente que el "pueblo" pueda dar la autoridad al gobernante, "nadie da lo que no tiene. El pueblo, si me permitís la expresión escolástica, debe tener virtualmente esa autoridad, es decir primero es que exista en el pueblo para que la dé; sino, no da nada porque nada tiene".[25]

Concluyendo que la Iglesia es la que tiene el poder, otorgado por Dios, a ella y por lo mismo es la que debe dirigir a la sociedad tanto en lo político como en lo moral.

Valverde dedicó, varias páginas, en sus obras a la reflexión sobre la Historia, reflexión en la que también se deja ver, con toda claridad, su escolasticismo unido por desgracia al temor y a la oposición radical a cualquier forma de innovación. Ello es algo que debemos procurar comprender en relación a la circunstancia precisa en la que se desarrolló la mayor parte de su vida. Quizá esto lo alejó de una tarea creativa la cual se presentaba, como instancia necesaria, al interior de la escolástica mexicana del siglo XIX**.**

Dichas reflexiones se encuentran, primordialmente, en dos de sus "Discursos", el pronunciado en la distribución de Premios del Seminario Conciliar de la Diócesis de León, el 23 de diciembre de 1922 y en el que habló, concretamente, sobre la Filosofía de la Historia, pronunciado también en León el 15 de agosto de 1923.[26]

La Filosofía de la Historia, según Valverde, "es la ciencia que indaga si a través de la realización, combinación y sucesión de los mismos (acontecimientos) se desarrolla un plan uno y armónico, si se camina siempre en pos de un fin por medio de las leyes que se van cumpliendo, a pesar de las tempestades suscitadas por las pasiones". El hombre se encuentra dentro del proyecto de la "Providencia". Recurriendo a ella es como debe explicarse, según nuestro autor, el proceso humano e histórico, por ello mismo, afirma, "los individuos, los pueblos y la humanidad, tanto más se acercan al ideal de la civilización y de la felicidad cuanto más espiritual y prácticamente son cristianos".[27]

La Inquisición Española en la que se justificaban y aún alababan los procedimientos inquisitoriales.

[25]*La Iglesia católica y la sociedad civil,* p. 48.

En el "discurso" pronunciado el 7 de marzo de 1910 seguirá oponiéndose y criticando la "irrisoria soberanía del pueblo". Puede advertirse la oposición existente entre Valverde y el pensamiento suarista. Incluso se presenta, en estas afirmaciones del obispo de León, cierta diferencia con el pensamiento de Santo Tomás, quien nunca negó al pueblo cierta soberanía. Recordemos que en su opúsculo *Sobre el gobierno de los príncipes,* (como sabemos sólo una parte de este opúsculo se debe a Santo Tomás, al parecer éste escribió los 15 primeros capítulos del libro primero y los cuatro primeros del libro segundo. Terminó dicho opúsculo, probablemente, su discípulo Tolomeo de Lucca). Libro I, cap. VI, al hablar del tirano plantea el caso siguiente: "En primer lugar, si por derecho toca a un pueblo el elegir su propio rey, sin injusticia puede el mismo pueblo destituir al rey elegido o recortar su poder si abusa tiránicamente del mismo".

[26]En *Discursos, alocuciones y algunos escritos*, v. II, p. 216.

[27]*Ibidem,* p. 218.

Afirma que los "sabios impíos" siguen otros caminos en relación con la explicación de la historia.

Lanzando sus ataques al siglo XVIII que "quiso ser crítico y racionalista", al XIX que "se pavonea con las ínfulas de científico y positivista; vanidoso hasta rayar en ridículo, se apellidó a sí mismo el siglo de las Luces. Para él fue una especie de manía la *evolución,* y aplicándola a la Historia repudió todo supernaturalismo y aún espiritualismo".[28]

La aplicación de la filosofía a la historia, advierte, puede realizarse de distintas formas: la filosofía puede proporcionar a la historia los métodos de investigación, "enseña el procedimiento que se ha de seguir en el discurso y en la exposición analítica y sintética, en la construcción formal y material de la historia"; la filosofía de la historia guía al investigador en el seguimiento de una lógica rigurosa en relación con "el encadenamiento de los hechos con sus positivas y verdaderas causas naturales, intencionales y libres, y con la economía de la Providencia", asimismo "ilumina el camino para observar y señalar la finalidad inmediata de las causas o naturales o libres, el fin transcendental y providencial de los sucesos en los individuos, en los pueblos, en las razas, en la humanidad". Concluye que la filosofía de la historia, auxilia interpretando el pasado, relacionándolo con el presente y previniendo el porvenir de los pueblos.

Refiriéndose al "criterio" como medio para conocer la verdad, distingue el natural o innato y el artificial o adquirido, "el primero es proporcionado por el Divino Autor de la naturaleza... El segundo es un hábito intelectual adquirido por educación del entendimiento". Ahora bien, advierte que, el "criterio" se relaciona con la "certidumbre", esto es "el principal estado de la inteligencia respecto de la verdad".[29]

La posición de Valverde en relación a la historia presenta, un claro y definitivo "Providencialismo". La única forma de entender y explicar el devenir histórico es recurriendo a un plan divino.[30]

[28]Valverde. *Op. cit.,* pp. 218-219. Cita como ciencias auxilares de la Historia a la Heurística, conocimiento científico de las fuentes, a "la Diplomacia que comprueba la autenticidad de los documentos", a la Paleografía, Geografía, Cronología, Etnología, Antropología, Paleontología, Geología y Arqueología. Advierte la necesidad de la crítica histórica, de acuerdo con la cual aconseja evitar el "espíritu de partido" al analizar los hechos.

[29]Advierte que hay varias clases de "certidumbre", metafísica, física, moral y citando al "insigne Balmes", guía indudable de Valverde en esta reflexión sobre la filosofía de la historia, retoma la "certidumbre del sentido común", *op. cit.,* pp 300-301.

[30]En relación a este tema aparece en el "Discurso" pronunciado el 22 de diciembre de 1922, *Discursos...,* v. II, p. 217, un lamentable error, ya de prensa, ya de redacción, que nos permitimos subrayar; afirma Valverde; "Vico y su escuela formulan sus leyes, pero de carácter fatal y positivista, que son una especie de anticipación de los tres estados empíricos de Comte. Según el filósofo napolitano los pueblos pasan invariablemente del estado teológico y teocrático al heroico y de tiranía, y de este al de cultura y civilización. *Para el filósofo de Koenisberg* existen tres estados en la humanidad, el teológico, el metafísico y el positivo científico..."

Ya para concluir esta exposición del pensamiento filosófico-religioso-político de Valverde juzgamos necesario transcribir su referencia a las distintas corrientes filosóficas, que según su opinión, se daban en México: "Filosofía escolástica, reforma de estudios filosóficos, controversia racional, libros, periódicos, ediciones de las obras de Balmes y de otros apologistas, el Ilustrísimo Señor Munguía y su escuela, escritores de diversas tendencias, fundadores de algún sistema, el positivismo y sus impugnadores, el espiritismo, la filosofía de la leyes *y* el neoescolasticismo; tales son, a mi humilde modo de ver, las más caracterizadas direcciones del pensamiento filosófico mexicano".

Valverde muestra su confianza en el movimiento neoescolástico lovaniense que, al parecer, se empezaba a dar, aunque con un desarrollo muy tenue, al interior de las escuelas católicas mexicanas. Este movimiento, según su opinión, se caracterizaba por estudiar "la Filosofía escolástica y completarla con el verdadero progreso en lógica y metodología, en psicología e ideología, en cosmología y ética. Si esta nueva y sana dirección toma vuelo, y no se desvirtúa por torpeza en el desarrollo y difusión, abrigo risueñas esperanzas de una restauración filosófica".[31]

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[31] *Discursos*..., v. I, p. 16. "Discurso de recepción en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística", el día 28 de septiembre de 1905.

BIBLIOGRAFÍA

JAVIER AGUILAR DE BUSTAMANTE

BÁSICA

- *Ensayo político, literario, teológico dogmático.* México, Sixto Casillas, 1862. (Biblioteca México).
- *Cuatro palabras al abate Testory.* México, Juan N. Serrano, 1965. (Seminario Conciliar de México. México D. F.)
- *Defensa del pase del breve de monseñor Clementi.* México, Imp. de M. Murguía, 1853. (Seminario Conciliar de México. México, D. F.)

APÉNDICE

JUAN N. ENRÍQUEZ ORESTES

BÁSICA

- "Editoriales", en *El Monitor Republicano,* del 22 y 26 de mayo; 20 de julio y 23 de diciembre de 1862. México, D. F. (Hemeroteca Nacional. Fondo Reservado)

COMPLEMENTARIA

DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia.* Madrid, Ed. Herder, 1963.

CLEMENTE DE JESÚS MUNGUÍA (1810- ?)

BÁSICA

- *Obras diversas del Lic. Clemente de Jesús Munguía. Obispo de Michoacán.* Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1853, vol. I, II y III. Seminario Conciliar de México.

- *Los principios de la Iglesia Católica comparados con los de las escuelas racionalistas en sus aplicaciones a la enseñanza y educación pública y en sus relaciones con los progresos de las ciencias, de las letras y de las artes, la mejora de las costumbres y la perfección de la sociedad.* Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1849. Seminario Conciliar de México.
- *Memoria instructiva sobre el origen, progresos y estado actual de la enseñanza y educación secundaria en el Seminario Tridentino de Morelia.* Morelia, impreso por Ignacio Arango, 1849. Seminario Conciliar de México.
- *Del Derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones o sea curso elemental de Derecho natural y de gentes, público, político, constitucional y principios de legislación.* 4 vols. México, Imprenta de la Voz de la Religión, 1849. Biblioteca del Colegio de Michoacán. "Capilla Alfonsina", Universidad Autónoma de Nuevo Léon. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo Léon.

COMPLEMENTARIA

BALMES, Jaime. *Filosofía fundamental.* 2 vols. París. Librería de A. Bouret y Morel, 1847.

- *Curso de Filosofía Elemental, Lógica, Metafísica, Ética, Historia de la Filosofía.* París. Librería de Rosa y Bouret, 1858.

VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio. *Biobibliografía eclesiástica mexicana. 1821-1943.* Dirección y pról. de José Bravo Ugarte. S. J. 3 vols. México, Jus. 1949.

JOSÉ MARÍA DE JESÚS DÍEZ DE SOLLANO (1820-1881)

BÁSICA

- *Censura eclesiástica de la obra titulada: Misterios de la Inquisixión, que se publica por orden del Sr. Vicario Capitular de este arzobispado.* México, D. F., Imprenta de la Voz de la Religión, 1850. CEHM CONDUMEX.
- *Exposición del obispo de León contra el proyecto de elevar a constitucionales las leyes de Reforma,* León, Imprenta de José María Monzón, 1873. Biblioteca Nacional.
- *Manifestación que hace el obispo de León a su venerable clero, fieles diocesanos, y a todo el mundo católico, contra el proyecto de ley orgánica que se discute en el Congreso General.* León, Tip. de José Ma. Monzón, 1874. Biblioteca Nacional.

- *Nociones sobre la disciplina eclesiástica.* México, Imprenta de Andrade y Escalante. 1857. Biblioteca N. L. Benson / Austin, Tx. y CEHM CONDUMEX.

COMPLEMENTARIA

VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio. *Biobibliografía eclesiástica mexicana (1821-1943).* Dirección y prólogo de José Bravo Ugarte S. J. 3 vols. México, Jus, 1949. Vol. I.
- *Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico, de las obras de filosofía, escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días.* México, Tipografía de los sucesores de Francisco Díaz de León, 1904.
- *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México.* México, Herrero Hermanos, Libreros Editores, 1896.

YERMO PARRES, José M. de. *Apuntes biográficos y colección de escritos del Ilmo. Sr. Dr. y Mtro. D. José María de Jesús Díez de Sollano y Dávalos, Dignísimo Primer Obispo de León.* León, Imp. de Jesús Villalpando, 1882.

AGUSTÍN DE LA ROSA (1824-1907)

BÁSICA
- *Contestación al Sr. Alvires autor del cuaderno titulado "Reflexiones sobre los decretos episcopales,* etc." Tipog. D Rodríguez, Guadalajara, 1857. Seminario Conciliar.
- *Respuesta al Libelo titulado "Caso de conciencia...",* Guadalajara, Tip. de Dionisio Rodríguez, 1857. Seminario Conciliar.
- *Juramento de la Constitución.* Edición sin fecha, ni imprenta, ni lugar. (Miscelánea). Seminario Conciliar.

COMPLEMENTARIA

RIVERA Y SANROMÁN, Agustín. *Treinta sofismas y un buen argumento del Sr. Dr. D. Agustín de la Rosa, canónigo honorario de la Catedral de Guadalajara al impugnar el libro La Filosofía en la Nueva España en su periódico "La religión y la sociedad". Opúsculo de polémica escrito en Lagos por Agustín Rivera, autor de dicho libro.* Lagos Impreso por A. López Arce, 1887. Seminario Conciliar de México.

AGUSTÍN RIVERA Y SANROMÁN (1824-1916)

BÁSICA

- *Hidalgo el joven teólogo. Anales.* Guadalajara, Ed. I.T.G., 1954. Biblioteca Jalisciense 12.
- *Utilidad del método escolástico.* Lagos, 1875. Se encuentra en la "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey**,** Nuevo León.
- *Concordancia de la razón y la fe.* San Juan de los Lagos, Tipografía de José Marín. 1876. Se encuentra en la "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.
- *Los dos estudiosos a lo rancio. Diálogo crítico escrito en Lagos en 1881 por Francisco.* Lagos, Tipografía de Vicente Veloz, 1882. Se encuentra en la "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.
- *La filosofía en la Nueva España o sea Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas, precedida de dos documentos.* Lagos, Tip. de Vicente Veloz a cargo de A. López Arce, 1885. Seminario Conciliar de México.
- *Treinta sofismas y un buen argumento del Sr. Dr. D. Agustín de la Rosa, canónigo honorario de la Catedral de Guadalajara al impugnar el libro La Filosofía en la Nueva España en su periódico "La religión y la sociedad". Opúsculo de polémica escrito en Lagos por Agustín Rivera, autor de dicho libro.* Lagos, Impreso por A. López Arce, 1887. Seminario Conciliar de México.
- *Entretenimientos de un enfermo. El Cempazuchil.* Lagos, Impreso por A. López Arce, 1891. Se encuentra en la "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.
- *Entrenimientos de un enfermo. Estudio de la soberanía del pueblo en los libros de los teólogos católicos i del derecho público en las empresas políticas de Saavedra Fajardo.* Lagos, Impreso por A. López Arce. 1892. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.
- *Tres artículos de Agustín Rivera sobre el elogio que en su arenga del 27 de octubre próximo pasado hizo de los principios proclamados por la Revolución Francesa en 1789.* Lagos, Impreso por A. López Arce, 1891. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.

- *Entretenimientos de un enfermo. Juicio crítico de la obrilla titulada El liberalismo es pecado.* Lagos, Impreso por A. López Arce, 1891. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.
- *La oración del Arzobispo Alarcón en el Congreso de Higienistas el día 29 de noviembre de 1892. Opúsculo.* Lagos de Moreno, A. López Arce impresor, 1893. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.
- *La pobre humanidad a través de la púrpura el cetro, el libro, el laurel y el crucifijo o sea pensamientos mui filosóficos del sermón de Carlos Neubille de la Compañía de Jesús i orador de Luis XV sobre El Genio. Escogidos i anotados por Agustín Rivera.* Lagos, A. López Arce impresor, 1893. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.
- *Espléndida inteligencia de un cañón del Concilio de Trento por el Sr. Presbítero D. Gabino Chávez, vecino de 1rapuato. Folleto escrito por Agustín Rivera.* Lagos de Moreno, A. López Arce e hijos Impresor, 1896. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.
- *Gracias.* [Polémica con D. Gabino Chávez]. Lagos de Moreno, 1902. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.
- *Despedida del siglo XIX. Discurso compuesto por Agustín Rivera i leido por el Sr. Lic. D. Angel Castellanos en la ciudad de Comitán, en una velada artístico-literaria, celebrada por la "Sociedad Agustín Rivera y Sanromán".* Lagos de Moreno, Imprenta de A. López Arce, 1900. "Capilla Alonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez.
- *El progreso lento y el radical en la destrucción de la esclavitud en las naciones cristianas.* Bocetos. Lagos de Moreno, A. López Arce e hijos Impresores, 1897. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.
- *Pensamientos filosóficos sobre la educación de la mujer en México, escogidos de muchos autores célebres por Agustín Rivera y muchos del autor.* Mazatlán, Tipografía y Casa Editorial de Valades y Cia. Sucs. 1908. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León. Al parecer publicó otros *Pensamientos* sobre la educación de la mujer en Lagos de Moreno, en 1904.

- *El joven teólogo Miguel Hidalgo y Costilla. Anales de su vida y de su Revolución de Independencia.* Volumen preparado por el Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaíta. Morelia, Mich., Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1987. (Biblioteca de Nicolaítas Notables. 35).

COMPLEMENTARIA

VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio. *Biobibliografía eclesiástica mexicana. 1821-1943.* Dirección y pról. de José Bravo Ugarte. S. J. 3 vols. México, Jus, 1949.
- *Bibliografía filosófica mexicana.* Introd. Herón Pérez Martínez. Índices Pilar González y Marcelo Sada. 2a. ed. Zamora, Mich. El Colegio de Michoacán, 1989.
- *Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico, de las obras de filosofía, escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días.* México, Tipografía de los sucesores de Francisco Díaz de León, 1904.

RAFAEL ABOGADO (¿? - 1828)

BÁSICA
- *El ateísta convencido.* Obra póstuma. Impreso en México, reimpreso en Guadalajara por J. Orosio Santos, 1828.

COMPLEMENTARIA

VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio. *Biobibliografia eclesiástica mexicana. 1821-1943.* Direcc. y prol. de José Bravo Ugarte, J.J. 3 vols. México, Jus, 1949. Vol. I.

JOSÉ MARÍA DE JESÚS PORTUGAL Y SERRATOS (1838-1912)

BÁSICA
- *Primera Carta pastoral que el Ilmo, y Rmo. Sr. Obispo de Sinaloa dirige a sus diocesanos.* Asientos 1888, Imprenta Mariana a cargo de Mariano Macías. Seminario Conciliar de México.
- *Catecismo filosofico-teológico de religión.* Barcelona, Imprenta de Subirana Hermanos, 1907.

- *El positivismo; su historia y sus errores*. Barcelona, Subirana Hermanos 1908. (Estas obras se encuentran en la Biblioteca Nacional).

Entre otras obras de Portugal están:

El gran misterio de la santísima trinidad. Ejercicio de perfección, compendio Rodríguez. Flores del corazón. Impresiones religiosas de un viaje a Tierra Santa. Teología ascética y mística, compendio de Scaramelli. La Santa Voluntad de Dios. Mes de enero consagrado a la Divina Providencia. Itinerario de la tierra al cielo. La Divina Eucaristía. Confidencias amorosas con Jesús sacramentado. La última palabra de la Iglesia en el siglo XIX y el primer canto de su amor en el XX, o sea el Sagrado Corazón de Jesús. El libro de la vida, conocimiento y amor de Jesucristo. El amable Jesús en los misterios de su divino Corazón. El encanto de nuestro amor el sagrado Corazón de Jesús. Mes de junio del sagrado Corazón de Jesús. La más pura de las vírgenes, la más tierna de las madres. Misterios y bellezas del sagrado Corazón de María. Cartas Marianas. María esperanza y amor de los hombres. La Virgen purísima de mis amores. El mes de mayo o guirnalda mariana. El mes del Rosario.

Estas obras se encuentran entre las escritas por el obispo Portugal hasta 1907, están sin año y sin pie de imprenta, porque las tomamos de una nota bibliográfica al final del *Catecismo filosófico-teológico de religión* (1907). Se señala en la misma nota, que dos más de sus obras estaban en prensa en ese momento: *La fragancia del amor mariano, y La bondad divina*. Como se aprecia el carácter de las obras es más religioso que filosófico; y por el número de obras era un prolífero escritor. (N. de. A.)

COMPLEMENTARIA

DUBLAN Y LOZANO, *Legislación mexicana, colección completa de las disposiciones legislativas expedida desde la independencia hasta la República.* México, Imprenta de Comercio a cargo de Dublan y Lozano, hijos, 1876. Tomo VIII. (Esta obra se encuentra en la Biblioteca del Archivo General de la Nación).

RIVERA, Agustín. *Los hijos de Jalisco, o sea, catálogo de los catedráticos de Filosofía en el Seminario Conciliar de Guadalajara desde 1791 hasta 1867, con expresión del año en que cada catedrático acabó de enseñar filosofía, i de los discípulos notables que tuvo.* 2a. edición, Guadalajara, Escuela de Artes y Oficios, Taller de tipografía dirigido por José Gómez Ugarte 1897. (Esta obra se encuentra en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional).

FRANCISCO ZAVALA (1857-1929)

BÁSICA

- *El positivismo.* Guadalajara, México. Tipografía de *El Regional,* 1909. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.

SECUNDINO BRISEÑO (1857-1929)

BÁSICA

- *Ligeros apuntes sobre la filosofía de Spencer* comparada con la filosofía escolástica. Discurso pronunciado por el Pbro. Secundino Briseño catedrático de filosofía en el Seminario Conciliar la noche del 27 de agosto de 1894, en el solemne reparto de premios del mismo Seminario. León, Gto. Imprenta y Librería de Francisco Verdayes, 1894. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez.

COMPLEMENTARIA

VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio. *Biobibliografía eclesiástica mexicana. 1821-1943.* Dirección y pról. de José Bravo Ugarte. S. J. México, Jus, 1949. Vol. III.

IGNACIO GAMBOA

BÁSICA

- *El positivismo filosófico y su influencia en el estado actual de la sociedad humana.* Mérida de Yucatán, Imp. de "Loret de Mola", 1899. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.

COMPLEMENTARIA

MORENO, Roberto. *La polémica del darwinismo en México: siglo XIX. Testimonios.* México, UNAM, 1989.

EMETERIO VALVERDE TÉLLEZ (1864-1948)

BÁSICA

- "Cuaderno de apuntes sobre Lógica". Manuscritos, 1887.
  "El error". Manuscritos, 188.
  "Apuntes. Pensamientos de C. Longino". Ms. 1888
  "Dios", Ms.1888.

  Los anteriores, manuscritos se encuentran en la "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo Léon.
- "Tratado del hombre caído". Manuscrito. Se encuentra en León, Guanajuato, en la iglesia conectada con la Corresponsalía del Seminario de Cultura.
- *La Iglesia católica y la sociedad civil.* México, Tipografía de "La voz de México", 1890. Se encuentra en el Seminario Conciliar de México.
- *La verdad. Estudio filosófico sobre la existencia, naturaleza, división, criterio y enseñanza de la verdad.* México, Tip. de "La Voz de México", 1890. Seminario Conciliar de México.
- *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México.* México, Herrero Hnos., 1896.
- *Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico, de las obras de filosofía, escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días, concluyen las apuntaciones históricas sobre la filosofía en México.* México, Tipografía de los sucesores de Francisco Díaz de León, 1904. Seminario Conciliar de México.
- *Apología religiosa. Artículos escritos por el Ilmo. señor doctor D. Emeterio Valverde Téllez. Obispo de León.* 2a. ed. León, Gto., Imprenta de J. Rodríguez, 1911. Seminario Conciliar de México.
- *Discursos.* 2 v. León, Gto. Imprenta de la Cía Católica Editora. S.C.L., 1913. Se encuentra en el Seminario Conciliar de México.
- *Plan de estudios para las Academias de Cultura Religiosa, Filosófica e Histórica. Formado por el Ilmo. Sr. Dr. D. Emeterio Valverde Téllez. Obispo de Léon.* León, Gto., Imprenta y Papelería "El Libro Mayor", 1920. Seminario Conciliar de México.
- *Biobibliografía eclesiástica mexicana. (1821-1943).* Dirección y pról. José Bravo Ugarte. S. J., 3 vols. México, Jus, 1949.
- *Bibliografía filosófica mexicana.* Introd. Herón Pérez Martínez. Índices Pilar González y Marcelo Sada. 2 vol. 2a. ed. Zamora, Mich. El Colegio de Michoacán, 1989.

COMPLEMENTARIA

El Excmo. y Revm. Sr. Dr. Emeterio Valverde Téllez VI Obispo de León y asistente al Sacro Solio Pontificio. Algo sobre su vida y su obra. Emmanuel. Epus. Leonem. Leoniae die 5 junii a D.m. 1950.

V. DISCURSO COSMOLÓGICO

INTRODUCCIÓN

Nos hemos inclinado a designar al presente Discurso, Cosmológico, porque en él se han reunido aquellos autores mexicanos que en el siglo XIX presentan, como tema principal, en sus reflexiones filosóficas el universo, su origen y naturaleza, uniendo a ello sus inquietudes sobre el hombre, Dios, la materia y en general la naturaleza, ofreciendo en relación a estos temas distintas soluciones que, aunque en su mayor parte alejadas de planteamientos científicos, presentan un carácter intuitivo, cercanas, unas, a un misticismo naturalista, otras, a una posición romántica-religiosa o bien a un panenteísmo, distinguiéndose algunas por sus conclusiones que pueden calificarse como representativas de un materialismo *sui generis*.

Debemos tener presente que algunas de estas inquietudes se encuentran ya en el pensamiento filosófico mexicano desde el siglo XVIII; más tarde, en el XIX, en Francisco Frejes,[1] culminando en Adorno, aún cuando se advierten en ellas significativas y rotundas diferencias.

Juan Nepomuceno Adorno es, entre los pensadores del siglo XIX el más representativo de una posición "panenteísta", ofreciendo también en su obra planteamientos que contienen un profundo sentido humanista y utópico; sin embargo, es necesario advertir que el utopismo de Adorno en su exposición y desarrollo presenta características propias que lo alejan del utopismo tradicional europeo, esto es, de Moro, Campanella y Bacon.

El tema principal de Adorno es la sociedad en la que vive y en relación a ella y centrándose en el hombre mismo, ofrece soluciones.

Los autores reunidos en este Discurso, como ya se ha indicado, no se caracterizan por presentar, en cuanto a los problemas que enfocan, soluciones similares. Son representativos de corrientes de pensamiento y creencias muy distintas. ¿Qué es entonces lo que los unifica? La respuesta es: su preocupación por el hombre, el universo, la naturaleza, la materia, Dios, la creación. El enfoque y la posible solución de dichos temas se realiza desde muy distintas posiciones: ateos y creyentes, deístas y teístas, materialistas y espiritualistas, evolucionistas y antievolucionistas se proponen ofrecer soluciones a los problemas que implican los contenidos citados, al interior de un discurso filosófico con características peculiares.

El lector podrá fácilmente descubrir las influencias y coincidencias con Chateaubriand y otros románticos, así como ciertas relaciones con el pensamiento krausista

[1] *Infra*. Discurso lógico-epistémico.

y con la llamada teología física que se desarrolló en Inglaterra desde el siglo XVII. Pensamiento religioso a veces fanático, intuicionismo, panenteísmo, misticismo naturalista, ateísmo, materialismo y evolucionismo juegan un discutido papel en la solución del problema cosmológico en el que el hombre y su felicidad son el eje primordial.

Los autores que presentamos en las siguientes páginas (por cierto hasta ahora muy poco estudiados) ofrecen en sus textos posiciones no carentes, algunas, de cierta originalidad así como otras son representativas de pésimas elucubraciones, tal es el caso de Ceballos Dosamantes y su fiel seguidor Peña y Troncoso. Sin embargo, aquí están presentes porque todos fueron no sólo autores sino también actores significativos que dieron su tono peculiar al México decimonónico.

En esta segunda edición, el estudio sobre Fortunato Hernández fue elaborado por Beatriz García Cruz, pues, en su tesis de grado sobre este autor encontró nuevos y valiosos documentos que permiten una nueva interpretación.

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

JUAN NEPOMUCENO ADORNO

Juan Nepomuceno Adorno nació en la ciudad de México en el año de 1807, murió en 1880. De su vida, socialmente hablando, se sabe muy poco, no así de sus inquietudes filosóficas y científicas que da a conocer en sus escritos los cuales vienen a formar una obra bastante extensa.[1]

En este estudio se han enfocado sus aspectos filosóficos que vienen a ser: la utopía, la concepción de la naturaleza y del hombre, el problema del libre albedrío y la

[1]Adorno realizó estudios sobre hidrografía y meteorología, escribió una *Memoria acerca de los terremotos en México*, publicada en 1864. Desde el punto de vista filosófico la obra principal de Adorno es *El catecismo de la providencialidad* que apareció en un principio integrado en *La armonía del universo*. Obra publicada por vez primera en 1848. De esta edición no ha podido hallarse ningún ejemplar. Más tarde en 1851 se publicó en Londres la *Introduction of the Harmony of the Universe; on Principles of Physico Harmonic Geometry*. London, Reynell and Weight 1851. (Citada por Valverde Téllez en su *Bibliografía filosófica*. Tomo I, p. 462 y en su *Crítica filosófica*, p. 148 y ss). En 1862, según nos informa el mismo Adorno "después de una intermitente perniciosa que en 1861 puso en peligro grave mi existencia, resolví en 1862 imprimir mis apuntes sobre *La armonía del universo*, obra en la cual había reunido los estudios y pensamientos de la mayor parte de mi vida". Sin embargo, según nos dice, deseaba que dicha obra se publicara después de su muerte. En 1873 viajó a Europa, fue, entre otros países, a España y en el Ateneo de Barcelona, en 1875, dio "algunas lecturas sobre *filosofía providencial*", obsequiando ejemplares de su obra. Al volver a México se decidió a publicarla, presentando en ella los materiales de 1862 y la nueva parte de su obra escrita en 1882. (En "Nota del autor, preliminares a la lectura de esta edición", se refiere a la que realiza en 1882).

La armonía del universo. Ensayo filosófico en busca de la verdad la unidad y la felicidad. Escrito por Juan Nepomuceno Adorno. En dos épocas.

Primera época	Segunda época
año de 1862	año de 1882
Prolegómeno	*Segunda parte*.- Nociones acerca de la
Primera parte.- Nociones	morfología fundamental
Fundamentales acerca	*Tercera parte*.- Nociones acerca de
del Creador y de la Creación.	la naturaleza metamórfica
Catecismo de la providencialidad	*Cuarta parte*.- Nociones acerca de la
México, Tipografía de	cosmogonía del sistema planetario solar
Juan Abadiano. Escalerillas 163	*Quinta parte*.- Nociones psicológicas.
	México. Tipografía de Gonzalo
	A. Esteva. San Juan de Letrán núm. 6

Es significativo que la obra de Adorno se publicara en Londres; esto nos conduce a suponer posibles relaciones de Adorno con algunos intelectuales ingleses, sobre todo con la corriente de la "teología física" que se desarrolló en Inglaterra desde el siglo XVII.

presciencia divina, la "Religión providencialista" que contiene sus ideas sobre religión natural, tolerancia religiosa y proyección del hombre en lo social. En general los temas que más interesaron a Adorno fueron: el universo, la naturaleza y el hombre.

Indudablemente Adorno fue un pensador extremadamente sensible, receptivo de su contexto. Si bien a lo largo de su obra, sobre todo en la correspondiente a la segunda época, se deja llevar por una fantasía alejada de la ciencia y de todo rigor filosófico, a pesar de ello en su discurso se presentan contenidos interesantes que, por lo mismo, lo sitúan como un pensador necesario de estudiar al interior del siglo XIX mexicano. Adorno fue el más significativo representante de la corriente deísta en México.[2]

Sus primeros apuntes sobre *La armonía del universo* y el *Catecismo de la providencialidad del hombre*, los escribe en un difícil y angustioso contexto histórico. Estados Unidos había declarado la guerra a México (1846). Un año después la capital había sido ocupada por los americanos (14 de septiembre de 1847). No obstante de firmar la paz con Estados Unidos (1848) siguen en México las luchas internas entre liberales y conservadores. Junto a la crisis económica se producen conspiraciones y pronunciamientos. A su vez, México se abría a la industria. Eran momentos de grandes contradicciones en lo político, social y económico. Esta situación provoca en Adorno una profunda angustia; una inquietud basada en la necesidad de ofrecer al hombre un camino de realización espiritual y moral. Al hablar de la civilización del siglo, advierte: "la civilización actual parece un carro cuyas dos ruedas representan, la una, los inmensos adelantos que se han logrado físicamente; y la otra el destrozo y ruina que ha verificado en la moral. Por esto, el carro de la humanidad impulsado con una fuerza prodigiosa, semejante a la de la electricidad o la del vapor, tiene una de sus ruedas espedita y se desliza suavemente… a la vez que la otra sin círculos de apoyo y con sus rayos destrozados camina en medio de vaivenes y de sacudimientos terribles… En medio de un conflicto semejante, la sociedad se agita dolorosamente… percibe delante de sí la ruina y el precipicio a donde se dirige con aterradora velocidad".[3]

Por todo ello juzgó, Adorno, pertinente publicar su *Catecismo de la providencialidad del hombre*, no sólo en su obra *La armonía del universo*, sino "separadamente para que pueda servir a mis conciudadanos en la terrible crisis que pasa actualmente el mundo y en especial nuestra querida y desgraciada patria".

[2]En la obra de Adorno se advierte, también, cierta influencia del pensamiento krausista; las ideas de Karl Christian Krause (1781-1832) y de Guillaume Tiberghien (1819-1901), quien con su obra ayudó a la difusión del krausismo, influyeron en la obra del pensador mexicano. Por otro lado no debe olvidarse el nexo krausismo-masonería, también presente en la obra de Adorno, y cuya presencia en México ha sido muy poco estudiada. Asimismo, aunque ya hemos hecho referencia a ello, insistimos en la probabilidad de que Adorno conociera los escritos sobre la "teología física", corriente de pensamiento que surge en Inglaterra desde el siglo XVII y se desarrolla en el XVIII, cuyo principal representante fue William Derham.

[3]*Catecismo de la providencialidad del hombre*. Prólogo, p. III.

En *La armonía del universo*, primera época 1862, como ya se ha indicado, aparecen las "Nociones fundamentales acerca del Creador y de la Creación", seguida del *Catecismo de la providencialidad del hombre*… Las "Nociones fundamentales…" aparecen precedidas de un "Prolegómeno" y unas notas, en el que en primera instancia advierte que *La armonía del universo*, comienza elevando el razonamiento hacia Dios, pasando a la contemplación y estudio de la naturaleza, la cual "emana de las leyes divinas pero no es la divinidad". Brevemente pasamos a señalar sus principales argumentos en dicho "Prolegómeno": el Universo todo está al servicio del hombre, siendo éste el ser primordial por excelencia.

Analiza las teorías de Galileo, Kepler, Newton, Herschell y otros, oponiéndose, en cierto modo, a Newton.[4]

Pasa a afirmar que la vida orgánica es absoluta, sin embargo admite que todas las ciencias deben profundizar, orientarse, por así decirlo, hacia la metafísica y no sólo atenerse a los experimentos.

En la naturaleza existe una armonía;[5] oponiéndose a un mecanicismo finalista y afirmando un teleologismo expone su teoría: "Dios crió, bajo un plan prodigiosamente concebido, las leyes del universo con tres actos fundamentales y el desarrollo de esas leyes es el progreso no interrumpido de la creación hacia la estabilidad y perfección a que la destina el Criador [*sic*]".[6]

Pasemos a un enfoque general sobre las principales apuntaciones que se encuentran en el *Catecismo de la providencialidad*. Desde un principio se defiende de las críticas que pudieran surgir en relación a su obra, principalmente de aquellas que calificaran su *Catecismo*… de impío. Asegura que en las páginas, de dicha obra, de encuentran "los sentimientos más sinceros de piedad y veneración hacia Dios"[7]. Asimismo advierte, "protesto contra los que crean que yo inculco en mi obra utopías impracticables o principios trastornadores del orden social. Yo suplico a los que así piensen, observen que en este libro no aconsejo la brusca transición del estado actual de la sociedad hacia la perfección social… Creo, sí, que una doctrina en que se preveen las graduaciones necesarias de la civilización para llegar a obtener la perfección y la felicidad social e individual, debe inculcarse en la niñez, para aprocsimar [*sic*]

[4]"Prolegómeno", p. 19 y ss.

[5]Véase *Las habilitaciones filosóficas de Krause*, p. 21 y ss.

[6]"Los tres actos fundamentales de la creación… la obra instantanea de Dios, su voluntad omnipotente no necesitaría sino de tres momentos para producir la fuerza, de la fuerza la materia y de ambas el movimiento perpetuo. Pero por pequeños que fuesen aquellos momentos habría una sucesión, y he aquí el principio, he aquí el tiempo, he aquí la inauguración de la perpetuidad como creaciones del Ser eterno e infinito". *La armonía del universo*, p. 116.

[7]La religiosidad que plantea Adorno consiste, como él mismo lo advierte, en "el reconocimiento de la existencia de Dios y las bases de la religión natural en toda su pureza, independientemente de los dogmas tradicionales". Adjudicándole a la filosofía una especial tarea, continúa, "para que pueda servir la filosofía de liga y unión entre los hombres virtuosos de todos los países y de todas las regiones".

con la educación de las generaciones futuras, aquellos inestimable bienes que solo pueden obtenerse cuando la Libertad, la Igualdad, la Fraternidad y la Solidaridad dejen de ser solamente hermosas palabras, y lleguen a ser hechos en que se funde la felicidad humana".

Propone principios morales de carácter universal que darán al hombre la felicidad en este mundo, si bien advierte que la solución para todas las desgracias está en el hombre mismo. El hombre es el centro del universo y en él, puestos por "un Hacedor benigno" se encuentran "los gérmenes de la verdad y la felicidad" y por tanto la solución a los múltiples problemas que aquejan a la sociedad. En todos los hombres se encuentran ideas semejantes de bondad, verdades éticas, análogas e inmutables. La tarea del filósofo es descubrirlas, advertir la relación de semejanza entre ellas y mostrarlas a los hombres; de esta forma, según Adorno, se alcanzará no sólo la felicidad y la paz individual, sino también la social. En el cuadro sinóptico de la "Moral Providencial" que presenta al final del *Catecismo*… los principales valores son: la "Verdad Absoluta", base universal de la moral, el libre albedrío de la humanidad, la libertad social y religiosa, la "Misericordia", el "Amor" base del bien general y origen de la Fraternidad, la "Providencialidad" base del bien absoluto y origen de la felicidad, la "Justicia" base del bien social y origen de la igualdad.

El hombre lleva "impresa en su alma una religión natural" y una "Providencialidad humana" que es la base de su religión. Ahora bien ¿en qué consiste o qué es para Adorno, concretamente, esta Providencialidad? La "Providencialidad" es la tendencia innata que la humanidad tiene y que la conduce al conocimiento de la verdad, al orden y al progreso físico y moral. Es así que la humanidad tiene "tendencias Providenciales" o "leyes fundamentales" las cuales son, según Adorno, esencialmente tres: "Por la primera el hombre propende a la felicidad. Por la segunda al cultivo y mejora del planeta que habita,[8] y por la tercera busca la verdad, y con ella el modo de adorar dignamente a Dios". Se adjudica, en relación a lo anterior, una tarea: "ayudar a la humanidad a descubrirla (a la Providencialidad) y presentarle los sentimientos traducidos en ideas, las ideas en palabras y las palabras en leyes. Quépame solo la satisfacción de coordinar esos sublimes pensamientos del espíritu humano enriquecido por el intuitismo o instinto poderoso de su organización". La "Providencialidad", es según Adorno, el sentimiento religioso de carácter universal que se encuentra en todos los hombres. De ahí que nos hable de la "religión Providencial" que no es otra sino una religión natural.[9]

Los principios religiosos son universales y todo hombre los lleva en su conciencia, "es una ley intuitiva del espíritu humano el adorar a Dios", aún cuando el hom-

[8]Sentido ecologista en Adorno, *Catecismo*… p. 2.

[9]"El bien moral viene a identificarse en el hombre con su Providencialidad y en la carencia de esta consiste el mal moral". *Op. cit*., p. 19.

bre "por su libre albedrío puede obsequiar o repeler aquella ley intuitiva",[10] es así como, según nuestro autor, no cabe hablar de distintas religiones que dan lugar a trágicas controversias sino sólo de principios de orden religioso que contienen valores universales, puestos en los hombres por el "supremo Hacedor". Planteando la tolerancia religiosa afirma que "la religión Providencial" debe ser tolerante con los hombres que profesen otra religión "con tal que ésta no se oponga a sus leyes de amor beatífico y de beneficencia".[11]

Afirma Adorno que la "intolerancia" es una de las "pasiones facticias" más peligrosas, ya que "Dios deja en libertad al espíritu humano para que tenga por sí mismo el mérito de buscarle y de encontrar la manera mas digna de adorarle"; cuando el hombre cae en la intolerancia "se convierte en el más cruel de los verdugos en el nombre de Dios a quien ultraja, y cuyo ejemplo tolerante, benigno y Providente desdeña. Así es como la intolerancia religiosa ha hecho innumerables víctimas, inventando para atormentarlas los suplicios y penas mas espantosas".[12]

Por otra parte la proyección social y política que Adorno quiso dar al *Catecismo*… puede advertirse cuando en sus páginas afirma que los gobiernos deben ser la "Providencia" de sus pueblos, gobernando con los verdaderos derechos de "Providencialidad". "Mientras un gobierno es bueno, benevolente y Providencial, los pueblos lo aman y respetan… todo gobierno teniendo su misión providencial que cumplir, está también sujeto a bases morales y sociales; pero estas deben ser de una eficacia y purezas absolutas pues tan contrario sería a la dignidad gubernativa (cuando esta es tolerante) el envolverse en las cuestiones dogmáticas, como el profesar el indiferentismo absoluto, pues este en verdad es el ateísmo disimulado, y el ateísta ni presta garantías morales, ni tiene fe ni confianza en las que le ofrecen los demás hombres".[13]

Indudablemente el pensamiento de Adorno, en este tema de moral individual y social, presenta interesantes matices de utopía, no entendida esta, como ya se ha señalado en anteriores "Discursos", como pensamiento que ofrece modelos imaginarios fuera de la realidad, sino como pensamiento que pretende dar una solución de carácter conceptual-utópico para acabar con la infelicidad del hombre individual y socialmente hablando y con la inoperancia de los gobiernos; calificamos dicha solución de utópica porque entre ella y la realidad histórica concreta a la que se refiere y pretende aplicarse, existe una total inadecuación.

El *Catecismo*... dividido en XIII capítulos nos presenta otras propuestas significativas. En relación al panteísmo, Adorno, lo niega argumentando que si el panteísta

[10]En relación con la idea de "Ley intuitiva del espíritu humano" es oportuno recordar la "Habilitación para la universidad de Berlín" de Krause, en la que éste presenta también, un interés por el "intuicionismo". *Las habilitaciones filosóficas de Krause*, p. 73.

[11]*Op. cit*., p. 6.

[12]"Pasiones facticias", algo no natural, que se hace por arte o bien como algo arbitrario.

[13]*Catecismo*…, "Prólogo" p V.

razonara lógicamente se convertiría en deísta, aceptando que existe "una suprema causa" a la que se deben "todos los seres y el universo mismo".

En relación al tema de la "evolución", mantiene una postura un tanto ambigua: "en las obras de Dios las leyes son los mismos seres que las ejecutan y obedecen", la parte física del hombre "pudo haberse producido por solo las leyes comunes de la naturaleza", la parte moral "es superior a la naturaleza misma, y …poseyendo como posee el alma humana la conciencia de la propia superioridad de su ser, siente intuitivamente que emana del Ser supremo y criador, a quien la misma naturaleza se debe".[14]

Como ha podido advertirse, Adorno, presenta una preocupación fundamental por el desarrollo del hombre en lo espiritual y político así como por su felicidad, lo cual nos lleva a confirmar su discurso como esencialmente humanista.

Advierte, varias veces, en su *Catecismo*… que las cuatro bases para la felicidad social son: la "libertad", la "igualdad", la "fraternidad" y la "solidaridad". Afirma que las revoluciones modernas han tratado de establecer las tres primeras, sin embargo, critica a la Revolución Francesa que quiso "obligar a los hombres a aceptarlas por medio de la violencia y de las leyes sin haberse formado antes las costumbres que hagan inútil la violencia y las leyes donde bastan el convencimiento y la felicidad. En suma se han querido establecer la igualdad y la fraternidad aniquilando la libertan en que se fundan".[15]

Se proclama contra la esclavitud, afirmando que es "la institución mas monstruosa que ha establecido la barbarie del hombre"… la esclavitud, concluye Adorno, es el "borrón" más oscuro y odioso "conque se ha manchado la humanidad". Todos los hombres son libres e iguales ante Dios. "Todos tienen igual derecho a conservar la vida, las fuerzas y los goces naturales y morales". "Todos tienen igual derecho al trabajo y al descanso"; todos tienen libertad de acción y de opinión y todos están bajo la justicia divina.[16]

Volviendo de nuevo al "utopismo" de Adorno, en el capítulo XIII, que titula significativamente "El remoto porvenir" plantea, como tema principal, una sociedad futura que sería "la sociedad Providencial" resultado de la transformación de la sociedad presente. Sus características principales serían las siguientes: se acabaría con la injusticia, los hombres se protegerían y amarían mutuamente gozando de la verdad y de la felicidad; en ella se conservaría y se admiraría a la naturaleza; existiría la comunicación interplanetaria gracias a los observatorios astronómicos; la ciencia alcanzaría su máximo nivel redundando en bien del hombre y de su felicidad; la moral, basada en "la Providencialidad" sería universal; la igualdad pasaría a ser el dogma de la especie humana, inculcándola, por medio de la educación, a los niños desde su infancia; se

[14] *Catecismo*…, p. 48.
[15] *Ibidem*, p. 71.
[16] *Ibidem*, p. 74 y ss.

pondría fin a las individualidades, ya no se amará "la gloria personal", sino que se alcanzará la gloria de toda la humanidad. En "la sociedad Providencial" la propiedad será general, no privada. No serán necesarios ni los estatutos ni las constituciones.[17]

El hombre libre de las pasiones facticias hará "inútiles los tres gérmenes de opresión: Constitución, Gobierno y Dinero." "¿Qué necesidad tiene la igualdad de los hombres de leyes arbitrarias y opresoras, dictadas por algunos para sojuzgar y seducir a todos?"

En el proyecto de "sociedad Providencial" plantea la emancipación de la mujer. La mujer emancipada "de su antigua debilidad y servidumbre" logrará una vida plena. "Desde la cuna tiene los mismos derechos que los infantes varones"; no está sujeta al hombre y no debe padecer de parte de él ninguna humillación, por lo tanto, afirma Adorno, la mujer no caerá en el vicio de la prostitución. Por otra parte la ciencia, en dicha sociedad ha logrado una sana orientación en el amor sexual.

Plantea, valientemente en el plano social de su época, la conveniencia de la disolución del matrimonio cuando no solo el hombre, sino también la mujer lo desee, así como la unión con una nueva pareja. "¿Cuánto tiempo dura el matrimonio? El de la voluntad… Lo mismo un día que un siglo, y así como el consentimiento de los contratantes sancionado por la junta directiva de los ancianos valida el acto de la unión, así también las mismas circunstancias, validan la separación".

"Más tú, muger [*sic*]... y aunque tu consorte no convenga en separarse de ti, basta que tú lo pretendas en la fiesta de los adultos, y tu matrimonio queda disuelto"… Concluye: "¿Hay celos en esos matrimonios? No: ¿cómo podría causarlos quien es libre para romper los lazos que lo ligan? ¿Ni cómo podría el vicio corromper la lealtad fortalecida y defendida por todas las virtudes?"[18]

Nos inclinamos a pensar que al interior del discurso filosófico de Adorno su pensamiento utópico es uno de los contenidos más originales e interesantes. El eje de su "Utopía" y su realización es "la sociedad Providencial", lograda por el sentimiento íntimo que, independiente de cualquier religión, el hombre tiene de Dios, esto es por la "Providencialidad" existente en el hombre.

La utopía en Adorno se sitúa a partir de la propia naturaleza humana, es el hombre el encargado de realizar el cambio social por un camino de paz cuya finalidad se orienta hacia un intuicionismo valorativo y hacia la religión natural. Fue, nuestro autor, el principal y quizá el único representante en México de esta utopía decimonónica tan peculiarmente nuestra.

[17]Sin embargo, Adorno, se cuestiona si acaso puede existir la igualdad absoluta entre los hombres y su conclusión es la siguiente: "Los hombres con el grado de perfección a que han llegado tienen menos diferencias entre sí que en los tiempos pasados. La fuerza, la belleza y la inteligencia son ahora en ellos más semejantes; pero la igualdad absoluta es imposible en las organizaciones complicadas como la del hombre, y he aquí lo grandioso y sublime de la Providencialidad humana, que ha sabido equilibrar esas pequeñas diferencias con las virtudes recíprocas de los hombres" *Op. cit*., p.108.

[18]*Op cit*., p, 112 y ss.

La "utopía" presentada por Adorno en el *Catecismo de la Providencialidad del hombre*, hasta ahora muy poco conocida y por ello mismo muy poco trabajada ofrece contenidos importantes de estudio al interior de la corriente utópica en México por su relación con la política y con un humanismo dominante en todas y cada una de sus proposiciones. De nuevo el humanismo se hace presente, con toda fuerza, al interior del pensamiento filosófico mexicano.

Pasando a otro de los temas planteado por Adorno y ante la imposibilidad de analizar detalladamente el contenido de la 1a., 2a., 3a., 4a. y 5a. parte de *La armonía del universo* por rebasar ello nuestros propósitos y dada la extensión y complejidad de esta obra, en la que el autor da rienda suelta a una exagerada fantasía en su concepción del universo y los fenómenos que lo conforman, nos parece conveniente señalar únicamente las cuestiones más significativas tratadas en ella.

La armonía del universo. Primera parte. En primera instancia y refiriéndose al método que piensa seguir advierte que la filosofía debe "apelar al método sintético invirtiendo el orden analítico por el cronológico, deduciendo del Ser Causal a los seres fenomenales; de lo Absoluto, a lo relativo; del Infinito, el espacio; del Eterno, el tiempo; de la Perfección, la moral y las virtudes". Concluyendo: "Así es como creo haber evitado los escollos del empirismo puro y del idealismo puro".[19]

Asimismo plantea el "intuitismo" como parte esencial en el proceso del conocimiento.[20]

En la exposición manejará: proposiciones, demostraciones, corolarios y escollos "que liguen el raciocinio hacia la verdad".

Uno de los temas primordiales que trata en esta *Primera parte* es la relación entre Dios y el libre albedrío en el hombre. Sus tesis principales, al respecto, son las siguientes:

a) La libertad divina es el fundamento del libre albedrío humano.

b) "el libre albedrío del hombre es derivado del libre y omnipotente poder de la Divinidad".

c) El alma del hombre "puede resolver deliberadamente su destino".

d) "el libre albedrío del hombre es superior al instinto y puede obrar sobre propio individuo contra su conservación, reproducción y bienestar: en fin; puede resolver en el terrible juicio de su alma la sentencia de su propia muerte a despecho del grito intuitivo de su misma conciencia. Hé aquí porque el hombre puede sofocar sus instintos y desechar su intuitismo; luego su libertad sobre sí mismo es absoluta".

e) Dios no prevé las acciones humanas lo que prevé es la libertad del hombre, "lo que Dios ha querido preveer es la libertad del hombre en las acciones que éste ejecuta y no las acciones mismas"… "Si Dios quisiera preveer todas las acciones de

[19]*La armonía del universo*. "Notas del autor preliminares a la lectura de esta edición", (1882), p. XIII y XIV.

[20]Este "intuitismo" nos recuerda, a veces, el "sentido íntimo" de los escolásticos.

la humanidad vendrían a ser evidentemente necesarias y se cumplirían a su debido tiempo", la previsión de Dios tendría la fuerza de una ley, ¿quién podría luchar contra ella? Por lo tanto, concluye Adorno, el hombre al nacer estaría predestinado… "si Dios previése todas las acciones humanas, como eminentemente perfecto, les impartiría a ellas las cualidades de la perfección, y serían perfectas asimismo; pero el hombre repito no sería ni un ser libre ni providencial, y por lo tanto ni susceptible [*sic*] de premio o de castigo".[21]

f) Dios "ni es el autor del bien ni del mal ejecutados por el hombre".

g) "El hombre abandonado a una libertad absoluta, sin tener así mismo una ciencia absoluta, conduciría al error todas sus acciones y resoluciones y el mal sería su constante resultado. Así, pues, la libertad humana está restringida: 1o. por las leyes generales y naturales; y 2o. por la intuición que constituye el instinto de su alma". Y en esta cierta restricción de la libertad "la Causa suprema ha impuesto a la libertad humana dos límites: uno material, y que consiste en las leyes naturales por las que el hombre se encuentra sin poder para transtornarlas, y el otro espiritual, que consiste en la intuición o aviso moral de la conciencia, que no solo le indica el mal que debe evitar, sino que lo dirige al bien".[22]

Resumiendo: Según Adorno el hombre es libre; Dios no prevee las acciones humanas, si esto sucediera el hombre no tendría responsabilidad, culpa o premio en relación a ellas; Dios sólo prevee la libertad del hombre; Dios no es el autor del bien ni del mal; Dios ha impuesto ciertas restricciones a la libertad del hombre: "las leyes generales y naturales" y "la intuición que constituye el instinto de su alma".

Emeterio Valverde Téllez, uno de los principales escolásticos de la época, en su obra *Crítica filosófica* no acepta esta posición filosófica de Adorno, por ser contraria, según Valverde, al pensamiento católico sobre Dios, el mundo y el hombre. Concretamente refiriéndose a la teoría de Adorno sobre el libre albedrío, tesis e), afirma Valverde: "Error mas grave aún es el que abrazó Adorno pretendiendo conciliar la omnisciencia divina con la libertad humana… Dios desde toda la eternidad conoce lo que había de ser o pudiera ser en el tiempo y en la eternidad y, por consiguiente, nada se la oculta jamás de lo que fue, es y será en el transcurso de los siglos y en todas y cada una de las criaturas. Conoce, pues, los futuros libres, o sea los que dependen de la libre determinación de la voluntad humana; los futuros necesarios, o que no suponen ejercicio de libertad; los futuros condicionados, o sea los que serían si tal o cual condición se pusiese, aunque jamás haya de ponerse; y los puramente posibles". Ya para concluir su crítica a Adorno, Valverde transcribe, al respecto, las palabras del jesuita Domingo Palmieri: "Aunque Dios desde *ab aeterno* conozca los actos todos

[21]Al parecer las palabras de Adorno implican que Dios no conoce las acciones futuras del hombre, así lo entendió Valverde Téllez en su crítica; sin embargo, Adorno, nunca habla de "conocer", ni usa esta palabra, sino de "preveer"; pero, indudablemente, todo "preveer" implica un "conocer".

[22]*La armonía del universo*, Primera parte, p. 98 y ss.

de la voluntad, ésta empero, conserva íntegra su libertad. Porque la ciencia de Dios es a nuestros actos, como el conocimiento nuestro a los objetos presentes: por tanto no antecedente, sino consiguiente, es decir vemos las cosas porque son, no son las cosas porque las vemos: así Dios conoce nuestros actos porque han de ser, no han de ser porque los conoce".[23]

La armonía del universo. Segunda parte. En ésta se dedica al estudio de "la naturaleza metamórfica", enunciando los principios del *metamorfismo* y de la *morfología*.[24]

Advierte: "debo comenzar por enunciar y demostrar los principios evidentes del Metamorfismo" y el estudio de la Morfología esto es de, "La ciencia de las Formas, no solo en sus mutuas relaciones, armonías y límites, sino también en sus conecciones [*sic*] con los fenómenos metamórficos de la Naturaleza".[25]

Según Adorno es necesario estudiar conjuntamente la naturaleza cambiante en un continuo proceso de transformación y las formas de todos los seres.

Pasa a referirse al papel que desempeña la geometría en esta tarea. Según nuestro pensador la geometría se ha desarrollado en forma abstracta, con un "carácter esencialmente convencional"; por el contrario la geometría que él propone debe desarrollarse paralelamente a la naturaleza y debe tener en cuenta, primordialmente, la necesaria transformación que se da en el proceso natural. Su propuesta es: geometría y morfología íntimamente unidas, pero consciente de la imposibilidad de ello, Adorno pasa a exponer, de acuerdo con su intuicionismo de formas, las relaciones que deberían existir entre geometría, morfología y metamorfismo. Se pregunta: "¿Podremos consignar esta ciencia [la geometría] al estudio fundamental de las formas? ¿Tiene la Geometría el método y la universalidad que para esto se necesitarían?". Adorno concluye que los elementos abstractos de la geometría son incompatibles con los elementos naturales de la forma y que por lo mismo la geometría debe guardar una íntima relación con la morfología.

Aparte de algunos errores que comete en relación con ciertas proposiciones geométricas resultan, en cierto modo, interesantes los comentarios de Adorno sobre la incapacidad de la geometría euclidiana para descubrir y describir las formas del mundo real. "La abstracción absoluta en los elementos geométricos hace que en geometría no se pueda tener una buena definición fundamental, ni un axioma, si no es convencional o artificial… Sin embargo: yo no trato de hacer una crítica severa de la geometría, ni aún cuando lo quisiese podría logarlo. Esta ciencia que hasta aquí se ha tenido y es en muchos respectos, el tipo de la verdad, debe esta a multitud de conocimientos y consecuencias morfológicas que los geómetras han ido reuniendo,

[23]Valverde Téllez, E. *Crítica filosófica*, p. 143 y ss.

[24]Metamorfismo: transformación natural de la materia, cambios de forma y estructura. Morfología: estudio de la forma de los seres orgánicos.

[25]*La armonía del universo*. Segunda parte, p. 4.

comentando y analizando inconscientemente de su origen, y solo se separan de la verdad cuando convencionalmente entregan los resultados concretos a principios abstractos incompatibles con los elementos naturales de la forma".[26]

La admiración de Adorno por la naturaleza en su unidad de formas se hace patente en esta cita que transcribimos: "¿Quién no se siente agradablemente sorprendido al aspecto armonioso de las flores y follaje de las plantas? ¿Quién no admira esos pétalos vistosos y deliciosamente coloridos, en que ya sencillamente o ya multiplicadas se hallan las armonías equiláteras, cuadrangulares, pentagonales, exagonales y con frecuencias alternantes? ¿Quién no se extasía, al menos alguna vez, ante esos colores tan armoniosos en sus tintas y matices en que se perciben tan gallardamente aplicadas las leyes morfológicas?... la Naturaleza nos invita… a investigar… la prodigiosa variedad de sus metamorfosis".[27]

En relación con la naturaleza, Adorno llega a la conclusión de que la esfera "no solo es el tipo y unidad primordial de la forma, sino también lo es de la armonía morfológica". De manera axiomática presenta esta idea: "La esfera es la mas simple de todas las formas". "La esfera es la unidad universal de las formas". "Siendo la esfera la forma mas simple, a ella deben referirse las formas todas como mas complicadas"; "La esfera es la forma componente de todas las formas"; "la esfera es el elemento universal del metamorfismo de la naturaleza". De todo lo anterior concluye el siguiente "corolario": "La Naturaleza constituida por el Criador… tiene por elemento material a la forma esférica, la más simple, la más pequeña y la unidad morfológica universal de todas las formas".[28]

[26] *Op. cit*., p 9.

[27] *Op cit*., p. 54. Invitamos al lector a comparar las opiniones de Adorno sobre la geometría euclidiana con la siguiente cita del matemático B. Maldelbrot: "¿Por qué la geometría es considerada, en ocasiones, como fría y árida? Una razón yace en su incapacidad de describir la forma de una nube, de una montaña, de una costa o de un árbol. Las nubes no son esferas, las montañas no son conos… las costas no son círculos… yo afirmo que muchos patrones de la Naturaleza son tan irregulares y fragmentarios, que, comparados con la geometría de Euclides, la Naturaleza exhibe no solamente un grado mayor, sino también un diferente nivel de complejidad. El número de las diversas escalas de longitud de los patrones naturales es para efectos prácticos infinito. La existencia de estos patrones nos desafía a estudiar aquellas formas que la geometría de Euclides hace a un lado por 'carecer de forma', y a investigar la morfología de lo amorfo". Maldelbrot, Benoit. *The Fractal Geometry of Nature*, B.W.H. Freman and Company, New York, 1983. Recordemos que la geometría euclidiana ha sufrido dos revoluciones en su interior. La primera fue a mediados del siglo XIX cuando se descubrieron las llamadas geometrías no euclidianas. La segunda, llamada genéricamente geometría fractal intenta desarrollar una descripción sistemática de formas complejas. Las fractales (o figuras fractales) han probado ser de vital importancia para describir los objetos del mundo real, por ejemplo, describir una montaña como un cono es una sobre simplificación que ignora la rica estructura de la montaña. Más cercana a la descripción de una montaña están las figuras fractales que con su complejidad permiten representar la estructura montañosa. Quizá Adorno se hubiera entusiasmado con este tipo de geometría

[28] *Ibidem*, p., 53.

La esfera es, para Adorno, la significación más clara de la armonía; todas las formas están previstas por el "Supremo Morfólogo" en las esferas armónicas que existen en la naturaleza. Adorno nos introduce, a través de sus reflexiones en un mundo mágico geométrico morfológico que bien podría estar, en cierto modo, cercano al geometrismo del Cusano.

En páginas siguientes realiza, según su criterio, una clara distinción entre el geómetra y el morfólogo. El morfólogo necesita "ser filósofo" porque él busca las formas elementales en la naturaleza dispuesta por la "Omnisciencia suprema", penetra "en los misterios de la forma". Por el contrario el geómetra no necesariamente es o debe ser filósofo, en su tarea científica pretende alcanzar las demostraciones matemáticas explicando "la forma" precisamente por ellas y nada más. "De aquí nace la diferente manera de considerar el círculo y sus líneas naturales, entre el geómetra y el morfólogo. El primero acepta la figura tal cual la cree cierta, con sus proporciones irracionales y deficientes, con sus términos definidos y sus consecuencias aproximativas y jamás exactas, como él mismo lo confiesa".

"El morfólogo por el contrario ve en todas las formas la exactitud, la armonía, la comensurabilidad y la permutabilidad; observa la necesidad de lo objetivo en lo subjetivo y por lo tanto penetra en los misterios de la forma".[29]

Pero podemos preguntarnos. ¿cómo penetra, de acuerdo con Adorno, el filósofo en "los misterios de la forma"?, simplemente por inducción e intuición. Se opone al solo empleo del método matemático porque éste no es capaz, por sí solo, de captar la esencialidad de las formas y por ello mismo la animación intrínseca de la naturaleza. En uno de sus comentarios (que recuerda en algo la idea bruniana) sobre las relaciones entre matemática y naturaleza, afirma: "el método matemático ha dominado de tal modo las inteligencias, que fuera de él se ha creido imposible hallar la verdad y así se han descuidado las indicaciones más fáciles y claras de la Naturaleza metamórfica y la necesaria alicoucidad de sus partes componente y permutante, para satisfacer las necesarias y armoniosas evoluciones del metamorfismo".[30]

"En la naturaleza no existe la abstracción convencional matemática. En ella… el punto es una esféride, y las líneas, planos y sólidos son compuestos de esférides, en todos los cuáles están patentes armonías que demuestran un plan prodigioso en las leyes que los han originado y conservan".[31]

Concluye Adorno, esta Segunda parte, "Con mis descubrimientos morfológicos, se palpa así la armonía desde el átomo hasta el universo, se perciben esas leyes de la forma que en series armónicas, desde el mínimo hasta el máximo, van desenvolviendo las armonías de la forma, concorde con las leyes y fenómenos físicos".[32]

[29] *Ibidem*, p. 66.
[30] *Ibidem*, p. 15.
[31] *Ibidem*, p. 29.
[32] *Ibidem*, p. 92.

La armonía del universo. Tercera parte. La dedica a investigar "La Naturaleza Metamórfica"; estudia "el Armonio", según él, fluido o elemento universal; estudia la teoría armónica de la luz; los fenómenos eléctricos; la teoría armónica de los sonidos musicales; pasa a estudiar la Meteorología, Climatología, Geología, la aparición del hombre en el planeta para concluir tratando sobre la "Influencia del hombre, material y moralmente, en el planeta".

La armonía del universo. Cuarta parte. En ella trata de las "Nociones cosmogónicas del sistema solar".

La armonía del universo. Quinta parte. Estudia el alma. Trata del "alma universal" como fuerza elemental metamórfica, "elemento únicamente necesario para la construcción del Universo". La vida "es solo una manifestación del metamorfismo fenomenal". Afirma que la vida existe en todas las evoluciones naturales, de acuerdo con lo cual puede hablarse de la vida "en los fenómenos metamórficos minerales, vegetales y animales". La fuerza elemental es la Naturaleza, "ser intrínsecamente inteligente". "El espíritu, la inteligencia y la fuerza, son la misma sustancia, son la cosa misma". El destino de la humanidad es "ser una providencia terrestre imitando a Dios y a la Naturaleza". Afirma que hay "cuatro grados en la providencialidad: La Providencia Eterna e Infinita, Dios. La Providencia inmensurable e imperecedera, la Naturaleza. La Providencia terrestre, la humanidad. Y la Providencia individual e inmortal, el hombre virtuoso".[33]

Concede una gran importancia al "intuitismo" como elemento del alma humana, gracias al cual "resultan en el hombre los instintos espirituales acerca de los objetos supraperceptibles, y por estos las ciencias filosóficas". A su vez el "intuitismo o instinto espiritual y providencial del alma conduce al hombre hacia la perfección social".

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[33] *Ibidem*, p. 101.

La sabiduría o relaciones del hombre en su animalidad, su razón y su política (OBRA ANÓNIMA 1827)

La obra anónima que analizamos aparece –según el autor- dividida en dos partes:[1] el hombre físico y el hombre moral. Fue escrita por una persona que decidió autonombrarse "un americano" en el año de 1827.

Este libro tuvo como cuna el inicio de México como nación independiente. Dicha independencia posibilitó la libertad en las ideas, e incluso, la publicación de libros de este tipo, cuyos autores confiaban en que el gobierno liberal traería consigo "el progreso de las luces". Sin embargo, los primeros años de la Independencia lograda en 1821, fueron muy difíciles para los mexicanos, pues el país tenía que soportar las pequeñas guerras que lo desestabilizaban y lo trasladaban de un tipo de gobierno a otro. Así, de 1822 a 1827, México pasó tanto por la monarquía, como por la república; ambas se vieron permeadas por problemas religiosos y políticos referentes a la intolerancia de cultos y la aparición de las logias masónicas, las cuales intentaban apoderarse del gobierno de la república. En el año de 1826 la Logia Escocesa se debilitó y los yorquinos obtuvieron el triunfo en las elecciones.

El país se encontraba inmerso en grandes problemas económicos, éstos habían provocado la existencia de bandas de ladrones a lo largo del territorio. Por otro lado se había generalizado la idea de expulsar a los españoles.

La mayoría de los escritos humanísticos tratan de encontrar un camino que lleve al hombre hacia la felicidad. Este pequeño libro no es la excepción, en él, el autor afirma: "Deseoso de que mis paisanos en la actual crisis de la independencia de la América se instruyesen de ciertas reglas que les sirvieran de guía segura para su dicha, hube de meditar una pequeña obra…".[2] Así, a lo largo de esta "pequeña obra", el "americano" intenta señalarnos el camino para acceder a la felicidad, por lo cual, indica el autor, el individuo debe poner los ojos en sí mismo y conocer su propia organización física (animalidad), su relación con los demás hombres (razón)

[1]La segunda parte parece no haber sido publicada. Según su autor trataría principalmente sobre el hombre moral más que el hombre físico, por lo cual probablemente pudo haber sido una parte más filosófica que la primera.

[2]s. a. (un americano). *La sabiduría o relaciones del hombre en su animalidad, en su razón y en su política*, Veracruz: Imprenta Heróica de Veracruz a cargo de Vicente García Torres, 1827, p. 5.

y las relaciones entre los diferentes países (política); estos tres tipos de relación, son fuentes de sabiduría que conducirán al hombre hacia una plena felicidad.

La "pequeña obra", vista en conjunto, posee carencias explicativas notables, pero esto, se debe en gran parte a la propia convicción del autor, gracias a la cual expresa: "no hay libro más confuso y menos útil que aquel en el que el autor lo dice todo".[3] Siguiendo esta idea, nuestro autor solamente puntualiza los problemas que va a tratar y se centra en algunos aspectos que a primera vista parecen irrelevantes, pero, nos ofrecen conexiones interesantes entre ellos cuando observamos con cuidado la estructura de su obra.

Esta obra versa sobre la moral, pero la moral –dice el autor- es "derivada de la naturaleza y fundada en la propia constitución ó carácter humano".[4] Por ello, para conocer la moral del hombre, se debe conocer tanto su naturaleza física, como su carácter.

Así, la base fundamental de las ideas del "americano" se encuentra en su concepción de hombre que plantea de una manera novedosa para su época: señala que el espíritu y la materia, componentes del ser humano, tienen las mismas leyes, porque son inseparables, es decir, el hombre verdadero no es el espíritu solamente (como afirman algunos pensadores),[5] sino que está compuesto de espíritu y materia, los cuales producen en el ser humano una máxima moral fundada en bases físicas.

El cuerpo, dice el autor, está compuesto de materia, ésta "en su sentido filosófico es la sustancia eterna e impenetrable, capaz de recibir toda suerte de formas",[6] así el hombre "crece, vegeta, ecsiste por la adición continua de materiales, cuya sustancia aumenta sin duda sus facultades espirituales y modifica sus deseos, sus pasiones y sus afectos".[7] En esta cita podemos observar que según el autor, la sustancia del individuo se encuentra estrechamente relacionada con la materia, por tal motivo, el humano debe conocer bien su naturaleza física.

Según "el americano", la felicidad tan añorada sólo podrá encontrarse con el exacto conocimiento de las verdades y reglas que surgen de la naturaleza; si pudiéramos conocer esto, el hombre obtendría la sabiduría necesaria para la vida. Esta sabiduría a la cual se refiere el autor no es una erudición sobre las leyes naturales, sino más bien "la facultad o potencia que producen todos los conocimientos relativos al hombre en su temperamento, en su razón y en su armonía con el género humano",[8] esto es, el hombre no podrá ser feliz en tanto no se interese por el conocimiento de aquello que "le sea útil realmente", pues el conocimiento de sí mismo y de las rela-

[3] *Ibidem*, p. 65.
[4] *Ibidem*, p. 7.
[5] Consultar el capítulo sobre Teodosio Lares en esta misma *Aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México.*
[6] (un americano), *op. cit*., p. 16.
[7] *Ibidem*, p. 11.
[8] *Ibidem*, p. 4.

ciones que tiene con todo lo que lo rodea ya sea con la naturaleza o con los demás seres humanos, es lo que proporciona la verdadera sabiduría.

A partir de aquí, el autor analiza el origen del carácter humano; para explicarlo afirma que las relaciones que el hombre puede tener con las demás cosas o animales se producen de tres maneras:

> *1) Relaciones de pura animalidad* (que hacen surgir el primer carácter del hombre). Este tipo de relación lleva al hombre hacia un amor a sí mismo y lo ayuda a captar todo lo que contribuye a conservar su energía orgánica o a reestablecerla.
>
> *2) Relaciones de razón* (que hacen surgir el segundo carácter del hombre). Esta relación lleva al hombre hacia un amor social que lo conduce a obtener una sabiduría civil; en ella se comprende todo lo que lo orienta hacia la mejor vida en sociedad.
>
> *3) Relaciones de política* (que hacen surgir el tercer carácter del hombre). Esta relación comprende todo aquello que corresponde a los vínculos con los diversos países y gobiernos. Aquí ya no estamos hablando de un amor individual o social, como en los casos anteriores, sino de un amor humano, es decir, un amor entre *todo* el género humano, entre todos y cada uno de los hombres, el cual no sería posible sino en la relación entre las diferentes naciones.

La primera relación (de pura animalidad) es considerada fundamental por el autor, pues el temperamento y el carácter del hombre se deben en gran medida a su forma de alimentación. Así que, él juzga necesario el cuidado del alimento y de la limpieza del cuerpo humano, para que el hombre tenga la energía suficiente y pueda desarrollar sus otros dos tipos de relación.

La concepción de hombre que ofrece nuestro autor sigue una línea ilustrada, porque concibe al ser humano como un ser débil y sin defensa quien hace una alianza con otros hombres, para crear una sociedad por medio de la cual los seres humanos alcanzarán una fortaleza mayor.

Esta tendencia ilustrada de la creación de una mejor sociedad lleva consigo también el señalamiento de diferencias entre un estado de naturaleza y un estado civil, ya que por ley natural –advierte el autor- el hombre es un ser religioso que cuando se reúna en sociedad seguirá los preceptos religiosos marcados por Dios, siendo el principal de ellos: el amor a sus semejantes. El hombre es un ser social cuya moral consiste en no hacer daño a sus iguales ni a ninguna otra criatura sin necesidad, ésta es la base de sus relaciones de razón.

De una manera *sui generis* dentro de las concepciones ilustradas, nuestro autor no concibe al ser humano en estado de naturaleza como un hombre igual a otro, sino como diferente debido a que las cualidades de ánimo e ingenio nunca son idénticas

de un individuo a otro, esto es, los hombres necesariamente difieren en cuanto a fuerzas físicas e intelectuales. Lo anterior –según el autor- constituye una ventaja cuando el hombre pasa a la sociedad civil, ya que "la sociedad civil ecsige para su ecsistencia diferentes artefactos y labores, próvida la naturaleza remedió esta necesidad con los distintos genios y temperamentos de los hombres haciéndolos capaces para todo género de ejercicios".[9]

El "americano" señala que todo hombre debe ocuparse de los trabajos compatibles con su genio, inclinación y fuerzas, así que, habiendo "ejercicios puramente corporales, espirituales y mistos. Hay también hombres fuertes, débiles, estúpidos y perspicaces, por consecuencia para unos basta la fuerza física, para otros la intelectual y para otros el genio y la robustez a la vez".[10]

Esta diferencia de labores dada en principio por la naturaleza ayuda también a que el hombre modere sus pasiones o deseos animales. Pero si el hombre es diferente por naturaleza ya que su materia también es diferente, entonces el carácter de los humanos necesariamente será diferente, así "… todo hombre tiene carácter siendo maravillosa la infinita diversidad de los que le constituyen, y evidente que obra en esto la misma naturaleza. Quizá no se halla sobre la tierra dos granos de arena, ni sobre ningún árbol dos hojas perfectamente homogéneas; lo cual induce a convencer que la física de los espíritus no tiene otras leyes que las de los cuerpos".[11] Si además sumamos a esto que cada hombre difiere de sí mismo, pues depende mucho de la circunstancia en que se encuentre y con ello cambia constantemente de carácter, entonces, aparentemente, el hombre se encuentra imposibilitado para conocer el carácter humano e imposibilitado para acceder a la felicidad.

Sin embargo, el "americano" encuentra una solución, pues "sin duda el problema estará resuelto cuando se hable de la pasión dominante por ser quien lo descubre [al hombre] sin poder ocultarse".[12] Así el conocimiento de las pasiones humanas se convierte en la llave que permitirá al individuo encaminarse hacia la felicidad.

El autor define el concepto de "pasión" como: "el ímpetu o quietud del corazón por alguna razón que hace gozar o sufrir… se trata de aquello que turba la principal entraña centro del alma sin causa morbífica".[13]

Desde el punto de vista del autor, las pasiones no se dan por una causa morbífica, es decir, no son enfermizas ni negativas más aún, son facultades del alma superiores a la razón porque ellas son el motor del universo, "son tan esenciales al hombre como el pensamiento al entendimiento… si en hombre fuese limitado a sus sentidos y a su fría razón, no sería mas que una estatua organizada; no habría ningún movi-

[9] *Ibidem*, p. 50.
[10] *Ibidem*, p. 51.
[11] *Ibidem*, p. 42.
[12] *Ibidem*, p. 45.
[13] *Ibidem*, p. 55.

miento en el orden moral; se destruirían los grandes talentos y la virtud cesaría de ser sublime".[14]

De entre todas las pasiones, existen dos que son primitivas y por ello fundamentales: el amor y la ambición.

El amor es el resorte del mundo físico, pues el hombre al amarse a sí mismo siempre busca su bien y se aleja de todo lo que pueda dañarle. De esta manera, la pasión del amor hace surgir en el hombre todas las otras pasiones. Así las demás pasiones: el miedo, la ira, el pesar, el placer, el odio, la envidia, etcétera, surgen siempre de una variación del amor hacia nosotros mismos.

Según el autor, el amor hace surgir en nosotros el deseo físico de propagarnos y la necesidad moral de unirnos en sociedad ya que los hombres separados no podríamos ser ni virtuosos ni amorosos.

La segunda pasión importante parece surgir también del amor, aunque esta pasión (la ambición) pertenece más al ámbito social y moral que al natural. Todos los tipos de ambición, a excepción de la avaricia, se refieren a un amor innato por la grandeza, por esta causa, la ambición no es mala en sí misma, por el contrario, ayuda a engrandecer el alma. Así la ambición es el resorte del mundo moral y sin ella el alma no podría moverse.

Si retomamos un poco la concepción del hombre, de nuestro autor, podemos ver como entre el alma y el cuerpo nunca hay contradicción, incluso en el surgimiento de las pasiones. Por ello, el "americano" critica las opiniones de Platón y algunos otros que separan el cuerpo del alma otorgándole realidad a uno sobre otro, haciendo así una diferenciación entre las pasiones; "los filósofos que hacen dos clases de pasiones –dice el autor-, siendo las unas permitidas y las otras prohibidas son tan absurdos como peligrosos, porque es el corazón el criminal y no la facultad de amar y aborrecer. Todas las pasiones son buenas cuando el alma domina y son malas cuando es esclava".[15] Las pasiones no son más sublimes en el alma o en el cuerpo, pues pertenecen a los dos modos de ser del hombre. La concepción de hombre que tiene nuestro autor es importante porque en ella sustenta su teoría de las pasiones y con ello su teoría moral.

Las pasiones –señala el autor- son las puerta hacia la sabiduría porque conociéndolas se llegará más rápido a esta última, pero para acceder a ella, es recomendable tener una buena educación, por esto, el autor creé que es necesario mencionar como se puede educar a un individuo para que llegue a esa sabiduría y junto con ella a la anhelada felicidad. Por último indica cual es su idea sobre una buena educación y analiza desde las asignaturas que debe estudiar el individuo, hasta el tiempo y los horarios en que se debe dedicar a cada una. De esta manera culmina esta pequeña obra anónima acerca de la sabiduría humana.

[14] *Ibidem*, p. 59.
[15] *Ibidem*, pp. 58-59.

Nuestro "Americano" tiene muchas inquietudes ilustradas. Su forma de percibir las pasiones como aquellas que posibilitan el progreso humano y que son resortes del movimiento del universo está presente en pensadores ilustrados de entre los cuales podríamos destacar a Voltaire,[16] Vauvenargues y Helvecio. Su idea acerca de las pasiones como surgidas del placer y el dolor es una idea que ya estaba presente en el pensamiento de Locke[17] y Hume. Sin embargo, nos inclinamos a pensar que tiene sobre todo concepciones ilustradas debido a su idea de promover la educación como la única que podrá dar la sabiduría (animal, racional y política) al individuo. Entre los autores ilustrados a quienes "el Americano" podría estar siguiendo, podemos mencionar principalmente a Helvecio quien al igual que el autor proponía llegar a la felicidad por medio del entendimiento del bien y de la virtud que son los conocimientos más útiles[18] para la mejor vida en sociedad; Helvecio también exalta la educación como baluarte del desarrollo de los hombres.

Sin embargo, a pesar de estas semejanzas con ellos, el autor no realiza un seguimiento exacto de algún autor en especial, sino que hace una reconstrucción de ideas planteadas por la Ilustración francesa y por pensadores jesuitas mexicanos como Pedro José Márquez, Francisco Javier Clavijero y Andrés Guevara y Basoazábal que desde el siglo XVIII planteaban que el medio ambiente, y las tradiciones y las costumbres tienen una gran influencia en las ideas de las personas y los pueblos.

No podemos dejar de señalar su cercanía con los planteamientos religiosos, pues piensa al igual que Santo Tomás, que la religiosidad del hombre está dada por ley natural, y que el amor hacia los semejantes es la base de las relaciones sociales.

A. Xóchitl López Molina

[16]Voltaire en su *Tratado de metafísica.*

[17]Ver Locke: "sobre el placer y el dolor" en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

[18]Helvecio es uno de los primeros pensadores que propone el utilitarismo aunque Bentham sea quien años más tarde da mayor consistencia a estas teorías y sea por ello denominado "padre del utilitarismo".

RAFAEL ROA BÁRCENA

En la primera mitad del siglo XIX podemos encontrar en México un amplio interés por las teorías científicas. Al parecer, las luchas armadas no estancaron el desarrollo intelectual, como se cree con demasiada frecuencia. Comprobamos esto si consideramos que los pensadores mexicanos posteriores a la Independencia, mostraron inmenso entusiasmo por las teorías científicas de su tiempo y además entraron en polémica con las teorías vigentes en Europa. Como ejemplos tenemos a: Francisco Fejes,[1] quien conoce las teorías evolutivas y menciona que el hombre tiene una relación de carácter evolutivo con el orangután, tesis que Darwin postulara con algunas variaciones 20 años después, en 1859. Juan Nepomuceno Adorno, quien tiene un amplio conocimiento de las teorías astronómicas desde Aristóteles hasta Galle.[2] El autor anónimo de *La incompatibilidad del sistema de la pluralidad de mundos*, quien critica en 1839, las opiniones sobre la posibilidad de existencia de vida inteligente en otros mundos.[3]

El interés despertado en México por las teorías europeas vigentes en los inicios del siglo XIX, puede percibirse incluso en las humanidades cuando Teodosio Lares introduce nociones sicológicas sobre el conocimiento, mucho antes de que se estudiara sicología en nuestro país.

Rafael Roa Bárcena no es la excepción. Él también comparte las inquietudes sobre los adelantos científicos, por ello está informado de las teorías de Ampere sobre la electricidad,[4] del electromagnetismo aplicado al telégrafo, así como de las

[1]Tenemos conocimiento de la tercera edición de su obra con fecha de 1839. Para ampliar la visión sobre su importancia dentro de la filosofía mexicana, recomendamos al lector remitirse al capítulo que sobre dicho autor se localiza en esta misma Historia.

[2]Es importante destacar que después de Newton la astronomía tuvo progresos, pero estos fueron aparentemente pequeños hasta que Einstein propuso su teoría de la relatividad; sin embargo, Adorno tenía conocimiento de los descubrimientos astronómicos de su tiempo realizados por Laplace, Bode, Herschel e incluso Galle quien dos años antes de la edición en inglés de la obra de Adorno (1846), había descubierto Neptuno.

[3]La obra a la que nos referimos lleva el título de *La incompatibilidad del sistema de la pluralidad de mundos con el dogma de la unidad de la fe y de la iglesia demostrada por la razón*, publicada en 1839. Las discusiones sobre la existencia de vida en otros mundos tienen vigencia incluso hasta 1878 cuando astrónomos y literatos realizan fuertes discusiones al respecto de la posibilidad de vida en Marte. Ver el estudio referente a esta obra en páginas anteriores.

[4]Roa obtuvo la información a través de otro pensador llamado Aimé Martín a quien cita expresando: "Sobre esto dice Aimé Martín lo siguiente: < ¡El iman atrae al fierro, el iman se dirige hácia el Norte! ¿Cuál es, pues, la naturaleza de esta piedra maravillosa, y por qué nos señala siempre el polo septentrional? Pregunta

teorías sobre la luz y el sonido. Su obra *Cartas a su hermana Josefina sobre las armonías y bellezas del Universo*[5] es un claro ejemplo de su interés por la física, la geografía y la geología.

Rafael Roa Bárcena nació en Jalapa en 13 de noviembre del año 1832. En 1844 fue enviado a Puebla con el objeto de estudiar la carrera de abogado. Al terminar sus estudios pasó a la ciudad de México; una vez en la ciudad, trabajó con el jurisconsulto Rodríguez de San Miguel de quien se separó al abrir su propio bufete después de obtener el título tras sustentar un lúcido examen. Fue considerado una autoridad en el Foro de México, aunque cabe destacar que regresó a Jalapa debido a los acontecimientos políticos de 1853; de allí se trasladó a Orizaba donde se dedicó a litigar. Falleció a la edad de 30 años en 1863; al morir dejó concluidos un *Curso de Lógica*,[6] una novela titulada *Reminiscencias del colegio*, y las *Cartas a su hermana Josefina* publicadas en 1861 y reeditadas el año de su muerte.

De él una escritora dice: "fue de opiniones conservadoras, católico, austero en sus costumbres, de integridad consumada, enérgico de carácter, hombre de fino trato y elegancia en su traje y modales e incansable en el trabajo".[7]

La niñez de Rafael Roa Bárcena transcurrió dentro del México independiente, permeado de conflictos nacionales entre federalistas y centralistas, sus jóvenes ojos vieron la rebelión de Ayutla y la dictadura de Santa Anna a la cual no fue indiferente ya que gracias a ella decidió alejarse de la capital y regresar a Jalapa en 1853.

La obra *Cartas a su hermana Josefina sobre las armonías y bellezas del Universo* (base de nuestro análisis), fue realizada por Rafael Roa Bárcena, cuando Francia invadía a México. Dicha obra está dividida en tres partes[8] que constan en su conjunto

---

es esta ante la cual quedaría suspenso el genio mismo de Newton… el químico Dinamarqués Oersted, habiendo dirigido la corriente eléctrica de una pila voltáica sobre una aguja de imán, la hizo ponerse en movimiento y trazar un cuarto de círculo, cesando de señalar al Norte. La electricidad era, pues, una potencia que ejercía acción sobre el iman, era tal vez el iman mismo. Esta idea preocupó a un Geómetra francés, Ampère, cuyo nombre es conocido hoy en toda la Europa, sintió que se aproximaba a un gran descubrimiento y su genio no lo había engañado… hizo un iman con la electricidad. Entonces ya las dudas no fueron permitidas: el iman había desparecido de la ciencia; el iman no era mas que un conjunto de corrientes eléctricas, no era sino la electricidad en movimiento…>" en Roa Bárcena Rafael, *Cartas a su hermana Josefina sobre las armonías y bellezas del Universo*, p. 387.

[5]Las *Cartas a su hermana Josefina* fueron publicadas por primera vez en *El cronista de México* y condensadas en una obra en el año de 1862 (un años antes de la muerte del autor). La edición que aquí trabajamos parece ser una reimpresión hecha en 1869 de la edición de 1862.

[6]Según refiere Valverde Téllez, este *Curso de Lógica* no se publicó.

[7]Olivo Lara, Margarita, *Biografías de veracruzanos distinguidos*, pp. 230-231.

[8] 1) Armonías y bellezas generales del Universo.

2) Armonías y bellezas de las aguas del globo.

3) Armonías y bellezas de la tierra o minerales del globo.

Nos resulta interesante destacar aquí que en su obra, Rafael Roa señala que Dios creó primero a los animales marinos, por lo cual la vida surgió primero en el mar. Esta tesis parecería querer ajustarse a las ideas

de 32 cartas escritas desde el 24 de octubre de 1861 hasta el 1º de abril de 1862. La mayoría de ellas tienen como fin explicar la constitución química y geográfica de la tierra y el "Universo"; en la obra explica de una manera amplia como se componen los reinos integrantes de la tierra: animal, vegetal y mineral. Puntualiza que la tierra posee una armonía con respecto al resto de los planetas y el "Universo" en general. Aunque sus ideas propiamente filosóficas aparecen en cuatro de las 32 cartas, no debemos olvidar que en el siglo XIX en México, había grandes inquietudes por el conocimiento en general, razón por la cual los pensadores se interesaban tanto por la ciencia, la literatura, la política, la historia, la jurisprudencia, la educación y demás, como por la filosofía. De esta manera las ideas filosóficas también pueden ser localizadas en obras que, aparentemente, versan sobre otra disciplina. Así, constituiría un grave error descartar esta obra por su gran contenido literario y científico, pues éstos en lugar de desvalorizarla, hacen de esta obra un material digno de un análisis estético.

El objetivo de Roa Bárcena en esta obra, es proporcionar las pautas para estudiar a la naturaleza y crear teorías al respecto de ella "siempre que no contraríen nuestras creencias y verdades religiosas"[9]. Roa Bárcena estaba realmente preocupado porque las teorías sobre la naturaleza, desarrolladas en su época, estuvieran en oposición con las creencias religiosas y por ello advertía de dos peligros para la religión católica a todo estudioso de la naturaleza y del "Universo":

El primero: *el panteísmo* el cual, afirma, "halla a la primera causa en el enlace de todos los seres confundiendo lastimosamente el efecto con la causa de ellos".[10] El panteísmo es criticado por Roa Bárcena debido a que desconoce la existencia de un ser supremo y creador, pues el panteísmo confunde a este ser supremo con el "Universo" mismo. Identifica e iguala a los panteístas con los materialistas y los ateos quienes niegan la existencia de un Dios creador. El segundo peligro es el *Deísmo o indiferentismo* el cual afirma que toda religión es igualmente grata a Dios. El deísmo es rechazado por Roa Bárcena porque según él "fuera de la religión católica… ninguna otra es aceptable ni puede conducir al hombre a los fines grandiosos de la inmortalidad para que fue creado".[11]

Si el hombre logra alejarse de los dos peligros anteriores, podrá encontrar las pautas para estudiar el "Universo" en los *Libros Sagrados*.

Roa Bárcena al seguir su propia convicción, encuentra los fundamentos de su estudio sobre la naturaleza en las *Sagradas Escrituras*; desarrolla su exposición basándose en la creación divina del "Universo" expuesta en el *Génesis*.[12] Así el "Universo" para Roa Bárcena fue creado por Dios en los seis días indicados por la

científicas que desde aquellos años postulaban que la vida había surgido en el mar y si esto se justificara entonces no se encontraría contradicción entre el texto bíblico y las teorías científicas.

[9]Roa Bárcena, *Cartas a su hermana Josefina*…, p. 9.

[10]*Ibidem*, p. 7.

[11]*Ibidem*, p. 8.

[12]Ver *Génesis* en la *Sagrada Biblia*, primera parte, versículos 1 a 31.

Biblia, sin embargo en la creación del "Universo" no intervinieron los cuatro elementos principales anunciados por los filósofos desde la antigüedad (tierra, agua, aire, fuego)[13] sino solamente dos: el *agua y la tierra*, pues el aire y el fuego, objeta Roa Bárcena, surgen del agua: el fuego debido a que el agua en su movimiento crea la energía y ésta a su vez el fuego; el aire surge del agua debido a la evaporación de ésta ocasionada por el fuego. De esta manera los dos elementos principales son la tierra y el agua los cuales en el momento de ser utilizados por Dios eran primarios aunque, después se convirtieron en secundarios debido al cambio de su composición, dada luego de la creación divina. De esta manera:

> Combinadas en el acto las aguas con la tierra primitiva, por medio del calor y el fuego, forman sucesivamente las diversas naturalezas de terrenos, que constituyen hoy el globo, los minerales todos, desde el menos sólido hasta el más resistente; los vegetales también, desde la yerba pequeña hasta el baobab; los cuerpos de los animales y del hombre, y, finalmente, todas las combinaciones con que se presenta a nuestra vista la materia.[14]

Toda la materia es entonces la combinación de agua y tierra, esos dos elementos han formado al "Universo", incluso al hombre mismo; aunque el hombre, a pesar de ser parte de esa materia, tiene la enorme diferencia de poseer alma, al respecto Roa Bárcena se hace una pregunta:

> ¿Acaso los seres queridos de mi familia que yacen en la tumba, y los amigos que estrecharon mi mano en otro tiempo, se convertirían en un ligero polvo que arrebatará el viento y en vapores que vagarán hasta lo infinito por la atmósfera?... No, no han perecido, pues; sus almas bogan por las brillantes regiones de la inmortalidad y han sido purificadas por el fuego que las dejó libres de los mundanos ropajes. ¡Ingratitud del hombre! Dios mismo le forma con sus omnipotentes manos; le comunica una chispa de su inteligencia imperecedera, y le pone sobre la tierra para prepararlo con las maravillas del Universo á la contemplación del imperio infinitamente más asombroso de los cielos.[15]

El hombre se constituye de esta manera en el ser más perfecto de la creación porque posee alma y esta alma tiene inteligencia comunicada por el mismo Dios.

Es precisamente esta concepción del hombre como el ser más perfecto creado por Dios sobre la tierra para reinar sobre todos los demás animales, la que conduce a Roa

[13]Al referirse a estos cuatro elementos Roa está haciendo una clara alusión a las teorías de Aristóteles.
[14]Roa Bárcena, Rafael, *Op. cit*., p. 259.
[15]*Ibidem*, pp. 258-259.

Bárcena a plantear las leyes del "Universo" desde una perspectiva homocéntrica, situando al hombre como observador y conocedor del "Universo" y no como parte integrante de él; así pues, Roa Bárcena otorga mayor importancia en su análisis a la forma en que el hombre se sirve de la naturaleza para obtener su razón, sus sentidos y su placer, sin tomar en consideración lo que realmente ocurre en la naturaleza, sino la manera en que dicha naturaleza se presenta al hombre, por ello, no debe extrañarnos que las leyes naturales tengan una fuerte relación con los sentimientos del hombre, pues la naturaleza –afirma Roa Bárcena siguiendo a Bernardino Saint-Pierre-[16] tiene leyes físicas generales de las cuales la primera es la ley de las conveniencias, ésta surge en el hombre como un sentimiento "que tratamos de satisfacer al examinar los objetos del mundo: cuál sea la utilidad de estos objetos, qué proporción tienen sus partes componentes, y qué relación guardan esos objetos con otros, tales son las preguntas de conveniencia que nos dirigimos á cada paso, y que van formando y constituyen al fin nuestra *razón*".[17] La conveniencia, entonces ayuda al desarrollo de la razón, cuando examina los objetos de la naturaleza, es necesaria porque causa en el hombre sensaciones agradables que nacen a la vista de un bien natural y de alguna utilidad. La conveniencia –señala el autor- tiene su contrario, a saber: la desconveniencia que nace a la vista de algún mal.

Una serie de conveniencias, afirma Roa Bárcena, poseedores de un "centro común, forman el *orden*. Hay conveniencias en los miembros de un animal, pero no hay orden sino en su cuerpo. La conveniencia está en los detalles y el orden en el conjunto".[18] La naturaleza crea conveniencia, cuando crea una cosa o ser que puede relacionarse con otro, por ejemplo: la abeja que con sus patas peludas y ahuecadas puede transportar el polen de las flores, así flores y abejas forman conveniencias,

> la naturaleza opone a los seres unos a otros a fin de producir conveniencias entre ellos… pero lo que hay de admirable es que la Naturaleza emplea las mismas causas para producir efectos muy diferentes; así es que cuando presenta dos oposiciones, hace nacer en nosotros sensaciones penosas o molestas, [19] mientras que si las reúne nos hace experimentar sensaciones gratas. De la oposición de dos cosas contrarias nace, pues, la discordancia, y de la reunión la *armonía*.[20]

[16]Roa dice en su carta del 15 de diciembre de 1861: "Pienso hoy, al terminar con esta carta la primera parte de estos entretenimientos, en la que nos hemos ocupado de las *armonías y bellezas generales del Universo*, hacerte algunas curiosas observaciones que me suministra Bernardino de Saint-Pierre, sobre ciertas leyes físicas generales á la Naturaleza. La *conveniencia* es la primera de estas leyes" *Ibidem*, p. 117. Saint-Pierre nació en Francia en 1737 y murió en 1814, en 1874 publicó los *Estudios de la Naturaleza* que influenciaron fuertemente a Rafael Roa.

[17]*Ibidem*, p. 117.

[18]*Ibidem*, p. 118.

[19]Según Roa estas sensaciones molestas nada tienen que ver con el dolor.

[20]Roa Bárcena, Rafael, *Op. cit*., p. 120.

La armonía parece ser entonces la reunión de dos opuestos y por ello –decimos nosotros- tiene una función dialéctica. De este modo la armonía crea la vida y la mejor forma de desarrollo dentro de la naturaleza: dicha forma de desarrollo es aquella que trata de evitar los opuestos y en su templanza posibilitar la mejor existencia de la naturaleza entera.

Sin embargo, la armonía no podría integrar el "Universo" entero si careciera de consonancias con las cuales, según Roa Bárcena, son las repeticiones de las mismas armonías que ascendentes o descendentes forman la progresión. Así la armonía de una cosa u órgano se repetirá varias veces hasta formar varios objetos de la misma especie, los cuales forman en el hombre un sentido de infinitud. Las armonías, progresiones y consonancias de la naturaleza no tienen que ser siempre de la misma especie, sino deben ser de muchas, para poder así crear distinciones entre unas armonías y otras por medio de los contrastes creados por la misma naturaleza,

> así [esta naturaleza] ha dado el color verde a los vegetales para distinguirlo del amarillo de la tierra en que se producen, y del fondo azul de los cielos en que se dibujan; y los animales tienen colores que contrastan siempre con el color de los fondos en que viven.
>
> El Universo nos presenta, pues, una magnífica escala de armonías, para que levantándonos cada día más en la contemplación de las obras de Dios, lleguemos hasta la mansión celeste donde otras maravillas llenarán el vacío la ansiedad de nuestra alma. El Universo con todas sus bellezas, no es más que el gran pórtico de los cielos.[21]

Las concepciones de Roa Bárcena sobre el "Universo", sirven para mostrar las maravillas de la divinidad; aunque Rafael Roa Bárcena no sea el mayor exponente en México de las teorías sobre la armonía del "Universo", nos deja ver una considerable preocupación de algunos pensadores mexicanos por unir las teorías científicas sobre la naturaleza con los preceptos religiosos, además de dejarnos percibir que las preocupaciones al respecto de la armonía del universo no eran aisladas sino parte de una tradición; pues, encontramos dicha preocupación de una manera más elaborada en Juan Nepomuceno Adorno (quien publica la primer parte de su obra *La armonía del universo* en 1862, el mismo año de la publicación de *Las cartas* de Roa Bárcena) quien al contrario de Roa parte de la idea del cosmos para analizar la naturaleza y no del análisis de la naturaleza terrestre como lo hizo Roa Bárcena según pudimos percatarnos.

Sin embargo, esta tradición preocupada por la armonía del universo se encuentra ya desde 1839 en un importante pensador mexicano anterior a Roa Bárcena y Adorno llamado Francisco Frejes y aún antes desde el siglo XVII en el jesuita Andrés de Guevara y Basoazábal.[22] Francisco Frejes afirma al respecto sobre este tema:

[21] *Ibidem*, p. 128.

[22] Guevara y Basoazábal discute sobre la armonía del universo desde el capítulo vigésimo segundo hasta

> … palpará el verdadero filósofo… que toda la naturaleza con inalterable armonía forma un cuerpo; y aquí el hombre representa en él un carácter superior, y como de agente principal en que deben volver a Dios todas las cosas que salieron de sus manos.[23]

Observemos como es digna de consideración la importante preocupación de los mexicanos sobre el universo y su armonía, la cual se desarrolló desde finales del siglo XVIII hasta casi finalizar el XIX. Dicha preocupación siempre estuvo permeada por el objetivo de evitar la oposición entre las teorías científicas y la religión. Los pensadores que hacían uso de estas teorías, se inclinaban en ocasiones hacia la ciencia y en otras (como en el caso de Roa) hacia los preceptos religiosos.[24]

En cuanto a las influencias reconocidas explícitamente por Roa Bárcena, se encuentran filósofos y literatos como Víctor Hugo, Bernardino de Saint-Pierre, Lamartine, Mr. Audubond y Chateaubriand, entre otros a quienes el autor expresa su agradecimiento al escribir a su hermana:

> gran parte de las observaciones que yo voy á exponerte, son tomadas de ellas [sus lecturas] debiendo asímismo mucho de mi corto caudal de ideas sobre tan hermosos estudios al autor de *Pablo y Virginia*, al de las *Cartas a Sofía*, al sublime escritor del *Genio del cristianismo*, al de las *Reflexiones sobre la Naturaleza*, que te son bien conocidas puesto que en ellas aprendiste el francés, y á multitud de otros escritores, poetas y viajeros que me han ilustrado con sus interesantes descripciones y con la relación de sus viajes.[25]

El autor de *Pablo y Virginia* fue Bernardino de Saint-Pierre quien en 1784 publicó sus *Études de la nature*, texto en el cual se incluyó la obra de *Pablo y Virginia* en la

el vigésimo cuarto de su obra *Pasatiempos de cosmología* publicada recientemente (en 1982) por la Universidad de Guanajuato.

[23]Francisco Frejes, *Discurso sobre la naturaleza, el hombre y Dios*, pp. 23-24.

[24]Es importante mencionar que las teorías sobre el sistema cósmico plantearon desde Copérnico problemas con las fronteras entre ciencia y religión, entre razón y fe e incluso Galileo mismo se planteó el problema de ¿a quién dar mayor peso, a los preceptos religiosos o a los datos científicos? Ernst Cassirer dice parafraseando a Galileo que en el renacimiento "la naturaleza y la Sagrada Escritura son invocadas y reconocidas por igual como testimonio de la revelación divina, pero sin que pueda existir ni asomo de duda en cuanto a la *relación de rango* entre estas dos fuentes fundamentales. Las seguras experiencias de los sentidos y las conclusiones demostrativas basadas en ellas, constituyen para nosotros forzosamente, el fundamento primero e incontrovertible del que tenemos que partir para interpretar los libros bíblicos y descubrir su verdadero y profundo sentido" Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, vol. I, p. 404. *Cfr*. Galileo, *Cartas a la Duquesa Cristina de Lorena*.

[25]Rafael Roa Bárcena, *Op. Cit*., p. 10.

edición de 1788 y fue de estos estudios de donde Roa Bárcena obtuvo sus principales ideas sobre la armonía.

El autor del *Genio del cristianismo* fue el filósofo francés François-René, vizconde de Chateaubriand quien publicó su obra en 1802, en ella apela más a consideraciones estéticas que a argumentos racionales sobre el cristianismo, y seguramente de él, Roa Bárcena obtiene la idea de alejarse de los postulados científicos, aún a pesar de conocerlos bien y optar por el desarrollo de sus argumentaciones de una manera estética; al respecto tenemos el ejemplo de los colores de los cuales afirma:

> En cuanto á los colores, los físicos, descomponiendo un rayo de sol en un prisma, tratan de demostrar que dichos colores no son mas que refracciones de la luz sobre los objetos y que son siete los matices primitivos, á saber: el rojo, el anaranjado, el amarillo, el verde, el azul y el violeta. Valiéndonos de medios menos científicos, consideraremos nosotros esos colores en los cielos, y veremos desarrollarse las cinco tintas primitivas de blanco, amarillo, rojo, azul y negro, en una noche de Estío, cuando el cielo está sereno y cargado tan solo de algunos vapores ligeros, propios para retener y refringir los rayos del sol al atravesar las extremidades de nuestra atmósfera, transportémonos á un campo desde donde puedan distinguirse los primeros fuegos de la aurora. Veremos emblanquecerse primero el horizonte con la aureola del alba. Esta blancura sube insensiblemente hacia el cielo y se tiñe de amarillo á cierta distancia del horizonte; el amarillo, elevándose algunos grados más pasa al anaranjado, y este matiz se tiñe luego de rojo hasta el cenit. Descendiendo luego detrás de nosotros, veremos en seguida del rojo una tinta violeta, luego el azul claro y oscuro, y por fin el negro… Combinados estos cinco colores primitivos, es como puede obtenerse la variedad infinita de tintas de que la naturaleza reviste los objetos. De manera que teniendo tu esos colores en tu caja de lápices, podrás dibujar cuantas bellezas encierra el Universo.[26]

En esta cita podemos observar claramente como Roa prefiere dar prioridad a los sentimientos ante los postulados científicos. Esta negativa para aceptar sólo los postulados científicos aún a pesar de conocerlos bien, nos lleva a inscribir a Roa dentro del movimiento romántico, porque al igual que los filósofos de esta corriente, intenta superar los límites que imponen la razón, apelando para ello a la experiencia mística y a la fe.

A. Xochitl López Molina

[26] *Ibidem*, pp. 120-121.

JUAN LUIS TERCERO

Juan Luis Tercero, (1837-1905), nació en Morelia, Michoacán. Fue director del Colegio de San Juan en Matamoros. En Ciudad Victoria desempeñó los cargos de secretario del Gobierno del Estado y ministro del Tribunal Superior de Justicia.

Las ideas primordiales que plantea a través de las páginas de su obra, *Armonía de los dos mundos, el natural y el sobrenatural. Ensayo de una nueva demostración del catolicismo*,[1] son la fundamentación y demostración de la verdad de la religión católica partiendo de la armonía existente entre "el mundo físico y el moral, el visible y el invisible, el natural y el sobrenatural", concluyendo con unas reflexiones sobre la historia universal que bien pueden calificarse como el esbozo de una filosofía de la historia, planteando la relación entre el orden histórico o providencial con el catolicismo.

Realiza un llamado a los físicos, estudiosos de los fenómenos naturales, para que los relacionen con Dios, estableciendo una armonía entre los distintos planos que se ofrecen al hombre, uno visible y el otro trascendente pero abierto a una intuición de fe.

Nos encontramos con una voz que desde la posición de un escolasticismo mexicano de finales del siglo XIX, plantea la defensa de la religión ante un positivismo científico. Sin atacar, directamente, esta posición, Tercero, se propone mostrar la armonía entre los dos mundos: el natural y el sobrenatural. Su postura no pretende ser anticientífica sino "relacionante" buscando una analogía entre el "poema del Universo", creado por Dios y las teorías científicas resultado de la observación sobre dicho poema. Advierte que no deben confundirse sus ideas, al respecto, con la teoría "deísta", pues aunque el "*naturalismo* de los deístas y racionalistas, encierra un fondo de verdad… no atinan con su aplicación… es decir buscan la religión verdadera en solo el mundo visible, cuando debían también buscarla en el mundo moral y no menos en el mundo histórico, tres partes del orden natural, tres testigos a quienes debe interrogar el que investiga la voluntad de Dios y sus designios con el hombre. Pero nosotros hemos buscado la verdadera religión natural en estos tres mundos, hemos interrogado a estos tres testigos".[2]

En relación a la filosofía de la historia, Tercero, defiende un total Providencialismo. La base de la filosofía de la historia, el por qué de los acontecimientos y su explicación última se encuentra en el Génesis, en el Evangelio de San Juan, en las Epístolas de San Pablo, en una palabra en el Contenido de los Libros Santos y en los

[1]Publicada en México en 1882, 2 vol.
[2]*Op. cit*., vol. II, pp. 314-315.

comentarios de los doctores de la Iglesia entre los que cita, primordialmente, a San Agustín; de los autores modernos cita a Chateaubriand y su obra *El Genio del Cristianismo*, el *Discurso sobre la Historia Universal* de Bossuet; nombra también a De Maistre, Lacordaire, Balmes, Donoso Cortés, Gaume y Augusto Nicolás.

La historia universal es, según su opinión, la historia del Cristianismo, es así que las naciones excluidas de la cristiandad apenas pueden adaptarse a la historia universal.[3]

Hay una parte de la humanidad excluida de la historia universal, esa parte, según el autor, está integrada por los mahometanos, Asia y África ya que aún cuando sea su mundo muy extenso y muchos sus habitantes: "No debe tomarse por la humanidad la porción mayor, sino la mejor… ¿No son los cristianos los que han ido a invadir la China y las Indias y no al contrario? ¿No es la civilización cristiana la que ha ido a imponer la ley a la civilización india y china?... No se diga… que la historia de esa parte del género humano queda sin explicación en el Cristianismo cuando es así por qué de la historia de esas religiones… ellas [ignoran] su propia misión en el campo de la humanidad".[4]

Después de esta justificación del colonialismo y del racismo, Tercero, pasa a afirmar que el Cristianismo es la única religión que puede explicar el *por qué* de la secuencia histórica, ya que existe una "dependencia natural entre la historia del mundo y la historia de la religión cristiana". A partir de este supuesto pasa a confirmar la idea de Providencia y Providencialismo. Pero ¿qué ocurría con el protestantismo? Tercero enfoca el problema y afirma que un autor protestante no puede explicar el *por qué* de la historia por su ruptura con la tradición y con la Iglesia de Roma, ya que solo el catolicismo reconoce "la unidad visible, de la Iglesia visible". Los elementos ofrecidos por el catolicismo que afirman, según nuestro autor, la prioridad explicativa del mismo son su "perpetuidad e invariabilidad" a través de los siglos.

Los últimos sucesos de la historia vienen, según su opinión, a probar el Providencialismo ya que solo el catolicismo puede ofrecer una explicación satisfactoria del descubrimiento de América y la entrada de los europeos a las Indias Orientales y al Japón. La Providencia ha actuado siempre como "fuerza reguladora y equitativa" ya que establece una relación de equilibrio entre los hechos históricos "negativos" y "positivos", o lo que es lo mismo entre "lo bueno" y "lo malo". Recuerda que cuando Alemania, Suiza, Prusia, Suecia e Inglaterra se separaron de Roma y "Lutero lanza la voz de Rebelión", los españoles llegan a tierras americanas y descubren una "vasta… región, que encierra un populoso imperio"; por la Providencia se conquistan para Roma y para la fe católica "doscientos millones de almas". El católico conoce la ley que determina los hechos. "La Iglesia pierde en una parte; mas luego por otra, repara sus pérdidas con el séptuplo de ganancias", esto, concluye, es lo que "llenará siempre de confusión al rebelde protestantismo".[5]

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[3] *Op. cit*., vol. II, p 290.
[4] *Op. cit*., vol. II, pp. 290-291.
[5] *Op. cit*., vol. II, p. 306.

La incompatibilidad del sistema de la pluralidad de mundos con el dogma de la unidad de la fe y de la iglesia, demostrada por la razón y por la autoridad (OBRA ANÓNIMA 1839)

Transcurría el año de 1821, México salía de la Guerra de Independencia tras la cual sucedieron innumerables revueltas con el objeto de erigir un gobierno sólido, el cual tardó en establecerse. Ninguna de las potencias del mundo, incluido el Vaticano, reconocía la independencia de la Nueva España. Además, España intentó reconquistarla por medio de 3 000 soldados al mando del brigadier Isidro Barradas, en el año de 1829.

Las disputas en torno al surgimiento de una nación sólida estaban en auge; en la década de los años 30 desencadenó una fuerte pugna entre aquellos que preferían una república federal y los que defendían la creación de una república centralista. La dirección del país, entonces, no era estable, el régimen pasaba de federal a centralista y nuevamente federal en pequeños espacios de tiempo; pero Anastasio Bustamante impuso una República centralista en 1837, cuando obtuvo el poder, que duraría hasta 1841. De entre las repúblicas centralistas, es necesario destacar la participación que tuvo Valentín Gómez Farías como presidente de México en 1833, pues, promulgó una reforma, la cual en términos generales pretendía secularizar la enseñanza, incautar los bienes de la Iglesia y reformar las órdenes religiosas. Dicha reforma puso en alerta al clero mexicano que comenzó a defender su posición planteando que la religión católica era la única verdadera y por lo tanto, debía ser la única permitida dentro del país, no escatimó esfuerzos para conseguir tal designación, pero desgraciadamente, los problemas para la Iglesia no sólo venían de la política del país, sino también surgían en relación con las teorías científicas que, en ocasiones sin pretender atacarlos, ponían en duda algunos de los dogmas católicos. El libro titulado *La incompatibilidad del sistema de la pluralidad de mundos con el dogma de la unidad de la fe y de la iglesia, demostrada por la razón y por la autoridad*, editado en Puebla el año de 1839 y cuyo autor decidió quedar en el anonimato, es un ejemplo de la defensa de los dogmas católicos realizada por algunos pensadores mexicanos.

Cabe mencionar que ya desde la impugnación de la teoría geocéntrica realizada por Copérnico a principios del siglo XVI, los dogmas cristianos se vieron seriamente amenazados. Dentro del posterior desarrollo de la ciencia astronómica, encontramos a Galileo quien otorga mayor peso a los datos seguros de los sentidos ante los pos-

tulados de la religión y se atreve a afirmar que las *Sagradas Escrituras* deberían de reinterpretarse al tomar como base los datos científicos.[1]

Siglos después, a fines del XVIII y principios del XIX, se suscitó una fuerte polémica en relación a la posibilidad de vida inteligente en otros mundos desencadenada, como tantas otras, por un descubrimiento astronómico. Esa polémica (como la de Copérnico) también ponía en aprietos a los dogmas cristianos, porque el descubrimiento de Urano, que en 1781 hiciera Herschell con ayuda de su potente telescopio,[2] revolucionó las ideas sobre las estrellas planteadas hasta esa época, pues de existir planetas que sólo pudiesen observarse con ayuda del telescopio, aumentaban las posibilidades de existencia de estrellas inobservables por ojos humanos dentro del universo. Esta hipótesis condujo a los científicos a dudar que Dios hubiese creado las estrellas para servicio del hombre con el fin de iluminar la tierra.[3]

La duda no radicaba precisamente en la existencia de Dios o la veracidad de la palabra divina, sino más bien, en los comentarios sobre la *Biblia*, es decir, en su interpretación; esto se deduce cuando observamos que los defensores de la teoría de la pluralidad de mundos eran en su mayoría sacerdotes, como lo admite el autor anónimo del pequeño volumen que analizamos, lo cual nos deja traslucir que eran cristianos y creyentes.

Si bien es cierto que podemos encontrar datos de la teoría de la pluralidad de mundos desde Nicolás Oresme en su *Traité du ciel et de monde* y que Giordano Bruno fue pionero al postular la posibilidad de vida inteligente en otros mundos; desde la perspectiva del autor anónimo, fueron el filósofo francés Fontenelle[4] en su obra *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) y los descubrimientos de nuevos pla-

[1] *Cfr. 1a. Carta a la gran duquesa madre Cristiana de Lorena.*

[2] Herschell construyó un potente telescopio con ayuda del cual realizó importantes observaciones, de entre las cuales se destaca el descubrimiento del séptimo planeta de nuestro sistema solar: Urano. Sus preciosos trabajos produjeron que se creara un nuevo campo dentro de la astronomía al cual se le denominó astronomía estelar. Galileo había observado Urano con anterioridad, pero debido a la falta de un telescopio provisto de mayor potencia, no pudo realizar sus observaciones con precisión, por lo cual no distinguió si se trataba de un nuevo planeta o de alguna luna de las descubiertas hasta su momento.

[3] Esta tesis se encuentra en el capítulo I del libro del *Génesis* en la *Biblia* versículos 14, 15, 16, 17 y 18 en los cuales dice:

14. Dijo después Dios: Haya lumbreras *ó cuerpos luminosos* en el firmamento del cielo, que distingan el día y la noche y señalen los tiempos *ó las estaciones*, los días y los años.

15. A fin de que brillen en el firmamento del cielo, y alumbren la tierra. Y fué hecho así.

16. Hizo pues dios dos grandes lumbreras: la lumbrera mayor para que presidiese al día; y la lumbrera menor para presidir á la noche: *y hizo* las estrellas.

17. Y colocolas en el firmamento *ó extensión del cielo*, para que resplandeciesen sobre la tierra.

18. Y presidiesen al día y á la noche, y separasen la luz de las tinieblas. Y vió Dios que la cosa era buena.

El subrayado es nuestro.

[4] Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757) fue reconocido sobre todo por sus amplios esfuerzos para divulgar las ideas científicas de su época.

netas y estrellas por medio del telescopio, los que dieron lugar a la polémica referida con anterioridad. [5]

El libro que ahora analizamos fue publicado en 1839; es una obra poco extensa, pero de gran importancia pues constituye un claro ejemplo de las dos tendencias opuestas, existentes en México, en la primera mitad del siglo XIX respecto a la relación ciencia-religión: una de ellas era esgrimida por los defensores del sistema de la pluralidad de mundos y tenía como objetivo fundamental reconciliar ciencia y religión; la otra, sostenida por el autor de este libro, niega la posibilidad de reconciliación y refuta toda teoría relacionada con la existencia de vida inteligente en otros mundos, basándose para ello en dogmas católicos, los cuales, en su opinión, deben predominar sobre la ciencia.

Antes de exponer las tesis del autor de esta obra, directamente relacionadas con la discusión sostenida por él contra los defensores del sistema de la pluralidad de mundos, cabe mencionar que si bien el autor del texto se opone a las tesis de aquellos que señalan que el sistema está acorde con los dogmas cristianos, sin embargo, lo que se encuentra en la base de esta discusión no es sólo la "pluralidad de mundos", sino más bien las consecuencias para el hombre ante la posible veracidad de esta hipótesis; al respecto el autor dice:

> … la hipótesis ó sistema de la pluralidad de mundos, contribuye á disminuir nuestro reconocimiento ácia Dios, á hacernos dudar de su providencia particular para con el hombre, y á favorecer los desvaríos de los incrédulos[6]

Encontramos en el autor dos preocupaciones importantes derivadas de su reflexión sobre el "sistema de la pluralidad de mundos": una referente al reconocimiento del hombre hacia Dios y la otra basada en el cuestionamiento del lugar privilegiado que Dios otorgó al hombre, esta última tiene una gran repercusión en los argumentos de nuestro autor y es por ello que la posición crítica sostenida por él tiene como fundamento la defensa de la idea del hombre postulada por la religión católica.

Como sabemos, las *Sagradas Escrituras* ubican al hombre en el plano del ser más perfecto de la creación para quien fue creado todo el universo.[7] El autor de esta

[5]Al respecto el autor afirma: "¿Cómo es posible desechar este común sentir de los santos padres [acerca de que el universo fue creado para el hombre]… sólo porque posteriormente se han descubierto otros cuerpos en los cielos, cuya luz no llega a nosotros ni gozamos de su vista?" s.a. *La incompatibilidad del sistema de la pluralidad de mundos con el dogma de la unidad de fé y de la iglesia, demostrada por la razón y por la autoridad*, p. 32.

[6]*Ibidem*, p. 75.

[7]" 27. Crió pues Dios al hombre á imágen suya: á imágen de Dios le crió: criólos varón y hembra.

28. Y echóles Dios su bendición, y dijo: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñoreaos de ella, y dominad a los peces del mar, y a las aves del cielo, y á todos los animales que se mueven sobre la

obra, como puede advertirse, obtiene de la *Biblia* sus ideas sobre el hombre, la toma como base firme para postularlas y advierte que en ella

> no puede estar mas claro ni mas terminante que todas las criaturas corporales, se han producido para el hombre, sin que obste contra esto el que no veamos sujetos á él todas las cosas, pues tampoco vemos que todo este sujeto a Jesucristo.[8]

Por lo tanto, todas las cosas fueron creadas para el hombre debido a que Dios le otorgó espíritu el cual constituye su alma. Así el hombre está formado de un cuerpo sensitivo y un alma intelectual que es el hogar de la racionalidad humana. Sin embargo, a pesar de estar creado el universo para él, el hombre carece de una omnisapiencia que sólo le pertenece a Dios; entonces, el entendimiento humano es falible, limitado y sujeto a error.

Si la base del privilegio humano está estrechamente ligada con la racionalidad, será necesario investigar el tipo de conocimiento que el hombre tiene, ante lo cual el autor advierte: no es que realmente Dios haya creado al hombre con un conocimiento limitado, es posible que cuando habitaba el Paraíso su conocimiento fuera mayor, pero una vez cometido el pecado original se hizo acreedor al castigo divino, debido al cual, sólo alcanzará su mayor grado de conocimiento después de la resurrección, cuando por medio de su cuerpo y su alma pueda conocer todo lo existente en el reino de los cielos:

> de modo que podrán ir todos donde quisieren, y ver con sus ojos y tocar con sus manos, con plena inteligencia, todas y cada una de las infinitas obras del omnipotente, sin temor alguno que les falte tiempo para verlo y observarlo todo[9]

sin embargo, todo lo existente en el cielo, en el reino de Dios, es todo lo existente en el universo mismo, pues según nuestro autor:

> ¿el reino de los cielos qué otro puede ser sino todo el universo, mundo y todas las criaturas inumerables que lo componen, de quienes Jesucristo es el legítimo heredero, y coherederos todos los justos?[10]

El conocimiento del universo entero será posterior a la resurrección, antes de ésta, el ser humano ignorará la mayor parte de lo que existe en el universo por lo cual será considerado un ser falible.

Según el autor, la racionalidad es la característica humana con la cual se prueba que Dios creó el universo para el hombre, por este motivo, creer en la existencia de vida

tierra". *Génesis* en la *Biblia*, cap. I, v. 27 y 28.

[8]S. a. *Op. cit.*, pp. 31-32.

[9]*Ibidem*, pp. 28-29.

[10]*Ibidem*, pp. 32.

inteligente fuera de la humana, es un peligro contra el privilegio de los hombres en el universo, pues según él, si existieran seres inteligentes, que habitaran otros mundos, deberían "de estar adornados de mayor y más perfecta inteligencia que los hombres de la tierra",[11] si admitimos la existencia de esos seres adornados con mayor inteligencia que el hombre, entonces, debemos admitir primero que Dios no creó el universo para el hombre, sino para aquellos seres; segundo, que la redención no será para el hombre, sino para ellos. El autor se niega a admitir estas dos posibilidades, por lo cual afirma:

> En ningún lugar del universo puede haber criaturas dotadas de inteligencia y de razón que profesen distinta creencia y pertenezcan a distinta iglesia de la fundada por Jesucristo en la tierra[12]

y como los seres no han podido transportarse de un lugar a otro fuera de la tierra,[13] entonces:

> no hay ni puede haber en la presente providencia, en el actual orden del universo, otro linaje de hombres ó seres racionales é inteligentes, fuera del que se conoce sobre la tierra derivado del primero y común padre Adán[14]

De esta manera el autor niega la existencia tanto de otros hombres como de otros seres racionales fuera del globo terráqueo.

Como ya vimos, la obra tiene por objeto criticar y rebatir la idea de que "el sistema de la pluralidad de mundos" está acorde con los dogmas cristianos, para lograr esto, realiza una exposición crítica de las principales tesis de los defensores de dicho sistema en tres puntos. Para la mejor comprensión de la polémica llevada a cabo por el autor, dicha exposición será desarrollada por nosotros de la siguiente manera: presentaremos una por una las tesis que según el autor sostienen los defensores de la "pluralidad de mundos" seguidas inmediatamente de sus respectivas objeciones. Así pues, los tres principales puntos en discusión son:

La posibilidad de vida en otro planeta.

El cuestionamiento relativo a la humanidad o falta de ella en los habitantes de otros planetas.

La posibilidad de vida racional diferente a la humana.

El primer punto es apoyado por los defensores del sistema de la pluralidad de

[11] *Ibidem*, p.47. Aquí el autor utiliza el mismo argumento que los defensores del sistema utilizaron para demostrar que había vida racional en otro planeta.

[12] *Ibidem.*

[13] Ruego al lector que para comprender esta afirmación se sitúe en el año de 1839 y no en el de 1969 en el cual el hombre pisó por primera vez la luna.

[14] *Ibidem*, pp. 1-2.

mundos al sustentar la siguiente tesis: el exterior de la luna y los restantes planetas son similares al exterior de la Tierra, basados en esto, infieren la analogía en las respectivas "disposiciones interiores" de los planetas y continúan sus deducciones afirmando la existencia de vida racional e irracional en los planetas. Además advierten que la tierra como los otros planetas del sistema solar, poseen un comportamiento similar por girar alrededor del sol y si todas las estrellas existentes dentro del universo son soles alrededor de los cuales giran innumerables planetas y satélites pertenecientes a estos últimos, entonces, dichos planetas y satélites tienen en su interior vida y están habitados como la Tierra.[15]

Ante la postura anterior, el autor de la obra anónima responde que los argumentos utilizados por los defensores del sistema para probar la existencia de la vida en otros planetas, no son válidos, porque "de unos antecedentes falsos o por lo menos dudosos infieren consecuencias probables",[16] esto es, la posibilidad de existencia de vida en otros mundos es sólo probable, por lo tanto, si los defensores del sistema son estrictos con sus postulados y sus métodos, deberán basarse en la observación, pero, hasta el momento en el cual nuestro autor escribe su obra, nadie había hecho observaciones tan exactas y útiles como para poner de acuerdo a los científicos mismos; por ello el autor argumenta:

> La semejanza de la luna y de otros planetas con la tierra es aparente… y la prueba es que los mismos astrónomos más célebres observando a la luna con los mejores telescopios no convienen entre sí.[17]

Otra tesis importante de los defensores del sistema, al respecto del primer punto, radica en criticar la idea de que las estrellas hayan sido creadas para ser vistas por los seres humanos en las noches claras; estos pensadores no conciben que las inmensas maravillas del universo hayan sido creadas para ser observadas por el hombre, ya que el ser humano, en muchas ocasiones, ni siquiera puede percatarse de su existencia.

> Los habitantes de la tierra –dicen los defensores del sistema- no ven a los planetas enteramente, no ven más que un solo punto de luz, es pues, preciso que haya otros seres inteligentes a quienes se manifieste la divina sabiduría en la producción de estos grandes cuerpos.[18]

Podemos percatarnos aquí del fundamento real de esta idea, el cual radica en el

[15] *Cfr*. *Ibidem*, p. 8.
[16] *Ibidem*, p. 7.
[17] *Ibidem*, pp. 9-10.
[18] *Ibidem*, pp. 5-6.

supuesto de que "Dios… todo lo ha criado para manifestar su sabiduría"[19] y si Dios quiere hacerla evidente, deben existir individuos inteligentes a quienes se muestre la sabiduría no manifiesta al hombre.

Con el objeto de contradecir la opinión anterior, el autor señala que el hombre no puede conocer los designios de Dios debido a su carencia de un conocimiento "omnisapiente", manifiesta además, que los defensores del sistema mal interpretan el *Génesis*, pues en él jamás se sostiene la creación de las estrellas por parte de Dios con el propósito de ser observadas por el hombre, sino con el propósito de iluminar la tierra. En cambio debe considerarse que aunque existan planetas imperceptibles para el hombre, éstos, posiblemente le sirvan de múltiples formas aún ignoradas por la humanidad, pues el conocimiento humano –dice nuestro autor- es finito y por ello no puede decirse con certeza que las cosas que el hombre no ve o no comprende, no le sirvan; pues está imposibilitado para conocer todo lo que Dios creó en el universo, por ello asegura:

> Ahora no vemos sujetas al hombre todas las cosas, no comprehendemos como los cuerpos más distantes de la tierra, esten destinados al servicio del hombre, y criados para el ministerio de todas las gentes que se hayan bajo el cielo como asegura el mismo Dios en el Deuteronomio; mas esta no es razón para contradecir lo que Dios afirma y lo que unánimes han creído y enseñado los padres y doctores católicos.[20]

El segundo punto: relativo a la humanidad o falta de ella en los habitantes de otros planetas, es resuelto por el autor citando a los mismos defensores quienes, según él, afirman:

> que los habitadores de los planetas si los hay, no son hombres como nosotros, hijos de Adán ni redimidos por Jesucristo, pues no habiendo modo de pasar de la tierra a la luna y á los otros planetas, los que allí habitan no pueden ser descendientes del primer hombre y herederos de su culpa.[21]

Como los mismos defensores admiten que en caso de haber habitantes en otros mundos, no serían iguales a los hombres, el autor, no ve la necesidad de continuar con este punto. Por tal motivo pasa al tercer punto, a saber: la posibilidad de vida racional diferente a la humana. Los habitantes de otros mundos –argumentan los defensores del sistema- deberían poseer racionalidad para que Dios pudiese mostrarles

[19] *Idem.*
[20] *Ibidem*, pp. 24-25.
[21] *Ibidem*, p. 40.

su infinita sabiduría, con esto intentan demostrar la existencia de vida racional en otros mundos. Ante ello el autor responde utilizando argumentos de autoridad, pues afirma que deben tomarse como base las *Sagradas Escrituras*, para decidir si hay o no hay habitantes en otros planetas. El hombre, en consecuencia, debe atenerse a la única *Biblia* que conoce y de ella obtener todo el conocimiento, porque es la palabra de Dios. De esta manera, el autor argumenta que las *Sagradas Escrituras* jamás postulan la creación de otros seres racionales aparte del hombre, pero, si deducimos que pueden existir habitantes en otros planetas, tal hipótesis repugna a las *Sagradas Escrituras* y está en contradicción con la infinita sabiduría y grandeza de Dios.[22] Además, el hecho de que la *Biblia* no niegue tácitamente la existencia de vida en otros mundos, no quiere decir que debamos aceptarla, pues hacerlo así sería una herejía, pues "lo que se dice de Dios, si no se dice como ello es, aunque parezca grandeza y honor es injuria y agravio".[23]

En cuanto a los pensadores o científicos a los cuales el autor anónimo de este libro considera defensores del "sistema de la pluralidad de mundos", se encuentran: el padre Alfonso Nicolai, el abate Parra-Dufanjas, el padre Lacunza (Juan Josaphat Ben-Ezra),[24] el padre Andrés de Guevara,[25] Derham, Lemonier, Cheyne, el astrónomo Juan Alberto Bode[26] y principalmente el filósofo Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757) a quien el autor considera el responsable de las ideas referentes a la pluralidad de mundos, pues dice que la idea salió de "los elegantes diálogos del Sr. Fontenelle, y se ha abrazado por casi todos los astrónomos y filósofos modernos".[27]

A. Xochitl López Molina

[22]*Cfr. Ibidem*, p. 3.
[23]*Ibidem*, p. 17.
[24]Manuel de Lacunza y Díaz. Jesuita chileno que nació en 1731 y murió en 1808. Publicó, bajo el seudónimo de Juan Josaphat Ben-Ezra, la obra: *La Venida del Mesías en Gloria y Magestad*. Londres, Imprenta de Carlos Wood, Callejón de Poppin, calle de Flest, 1816. En cuatro tomos. La obra se publicó en México en 1825, en ella como seguidor de la Ilustración, utiliza postulados de la ciencia moderna, para combatir el oscurantismo de un aristotelismo convertido en *ciencia oficial*.
[25]Es muy probable que éste Andrés de Guevara al que se refiere, sea el jesuita mexicano Andrés de Guevara y Basoazábal que vivió en México hasta antes de la expulsión de su orden en éste país y escribió una obra titulada: *Pasatiempos de cosmología*. Traducida recientemente al español en 1982 y publicada por la Universidad de Guanajuato.
[26]Johann Elert Bode (1747-1826) fue un astrónomo alemán que nació en Hamburgo y murió en Berlín y escribió un libro titulado: *De las consideraciones generales sobre la disposición del universo*.
[27]*La incompatibilidad del sistema de la pluralidad de mundos…*, p. 4.

JOSÉ OLVERA

José Olvera fue médico cirujano. No hemos podido localizar su fecha de nacimiento y muerte pero puede agruparse entre los autores mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del XX.

Valverde Téllez, refiriéndose a Olvera y a su obra nos dice: "Aplaudimos de corazón el recto criterio cristiano y el valor civil del Sr. Dr. Olvera para sobreponerse a la atmósfera materialista y deducir y confesar, como lo hace frecuentemente, el poder, sabiduría y providencia de la Primera Causa. Siendo pues dicha obra un estudio científico de Embriología, en sus relaciones con el orden psicológico y metafísico, teníamos que mencionarla aquí".[1]

El título exacto de la obra de Olvera es *Embriología en sus relaciones con la Psicología y la Religión. Obra en la cual se demuestra contra todos los materialistas la Providencia de Dios y la espiritualidad del alma*. México, 1904.

Dicha obra podemos agruparla al interior del discurso representativo del pensamiento católico tradicionalista mexicano de finales del siglo XIX y principios del XX. No posee un valor filosófico ni mucho menos científico y si pasa a formar parte de este Discurso es como ejemplo de la posición que, en general, el pensamiento católico mexicano, de la época que nos ocupa, mantuvo contra el positivismo, el materialismo, el evolucionismo y la ciencia.

La obra dedicada de puño y letra, por el autor, al canónigo Valverde Téllez, al que reconoce "el grande favor de revisar este humilde trabajo" es un panegírico de la religión católica frente a la ciencia a la que califica de soberbia y orgullosa. "Siendo hoy orgullosas las ciencias médicas por creer que están ya cerca del pináculo del saber, debe el médico filósofo tener presente, que siendo como es, la muerte, el castigo de la culpa, jamás podrá conseguir la Medicina que el hombre deje de morir, y que a esto aspira, lo dice el afán con el cual busca los medios de evitar la enfermedad, y si no ha sido esto, los que la causan, y esta consideración, será de mucha importancia para alejar la soberbia que es la que ciega hoy a la ciencia orgullosa".[2]

Olvera pretende "demostrar contra los materialistas la Providencia de Dios y la Espiritualidad del alma", para ello comienza por afirmar que la perfecta organización humana, desde el embrión al cuerpo ya totalmente formado, nos conduce a reconocer la sabiduría de Dios, como único agente creador, organizador y conservador de la vida. Según su opinión la ciencia y la mayoría de los científicos desprecian lo

[1]Valverde Téllez, E., *Crítica filosófica*, p. 480.

[2]Olvera. J., *op. cit*., pp. 4-5. Sin embargo Olvera, al interior de su actitud crítica y fanática, tiene palabras de alabanza hacia Pasteur, por su "sumisión a Dios".

sobrenatural. El hombre incrédulo y materialista, así como el filósofo, creen "que la razón sola, sin auxilio que venga de lo alto, es capaz de profundizar los misterios de la ciencia y lo que no le es posible lograr, ni alcanza a entender, ni explicar, no es motivo para humillarle, porque ignora o desprecia la verdad de que Dios, por muchas razones, se reserva una gran parte de esos misterios que la ciencia no puede llegar a conocer".[3]

Después de exponer la fecundación y el desarrollo del embrión, el doctor Olvera, afirma que en dicho proceso se descubre la actuación de la Divinidad que determina combinaciones de sustancias dando lugar a la formación de órganos diferentes en los animales y en el hombre; poniendo como ejemplo la cabeza de éste afirma: "El soplo divino la ennobleció, el alma se manifiesta en el rostro… En fin, en la extremidad cefálica del hombre, se marcan todos los signos de la inteligencia y la razón".[4]

En la inteligencia y la razón del hombre se manifiesta su alma, el hombre "desciende de Adán, formado a imagen y semejanza de Dios. ¿Por qué rechaza el impío sabio (Lamarck) esta ascendencia? Con el fin de negar a Dios Creador, reverencia al mono como padre de la especie humana".

Refiriéndose a aquellos que siguen la teoría de Lamarck les pronostica un terrible fin: "Sus ojos no verán a Dios pero sí a Satanás burlándose de sus monos racionales; los oídos oirán los sarcasmos de los demonios que comentarán la insensata doctrina de Lamarck; la ira y la desesperación, mantendrán en contracción dolorosa las facciones y la lengua, se azotará constantemente para pronunciar blasfemias en contra de Jesús, hermano del infeliz procaz que ha renegado de su abolengo!".[5]

Concluye que es necesario distinguir en el reino animal "dos ramas principales: una en la que solo se cuenta una y única especie, el hombre; la otra, que empezando por el mono se divide en numerosas especies, cuyos individuos todos son irracionales".

¿Por qué escribe el doctor Olvera sus apasionadas páginas defendiendo la obra de Dios en la génesis de la naturaleza animal y humana? ¿Por qué con una fe ingenua y por lo mismo conmovedora afirma una y otra vez que el hombre desciende de Adán, formado éste a imagen y semejanza de Dios? El doctor Olvera publica su obrita, como hemos indicado, en el año de 1904, precisamente contra las teorías materialistas y evolucionistas seguidas por muchos científicos e intelectuales mexicanos de la época. Quizá tenía como propósito principal oponerse, concretamente, a algunos de sus contemporáneos entre los que pueden citarse a Enrique Sotomayor y a los médicos Pedro Noriega, Manuel Flores y José Ramírez.

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[3] *Op. cit*., p. 12.
[4] *Op. cit*., pp. 61-62.
[5] *Op. cit*., p. 63.

JESÚS CEBALLOS DOSAMANTES

Ceballos Dosamantes nació en Monterrey, Nuevo León, en 1850 y murió en la ciudad de México en 1916. Sabemos que tuvo varios seguidores como Víctor López Santoyo y Gonzalo Peña y Troncoso quienes abrazaron la doctrina del maestro Ceballos. Peña y Troncoso escribió la obra *El dosamantismo es la religión científica*, en oposición al "Ocultismo Semita" que según el autor era una "Liga de internacional Anarquismo".

El capítulo VIII de esta obra lleva por título: "Causa Raíz de Universal Antítesis" y fue escrito por López Santoyo, muy amigo de Peña y Troncoso.

Según las aseveraciones de Peña y Troncoso, Ceballos Dosamantes expone su pensamiento en total oposición a otras escuelas o sistemas filosóficos de su época.

En contra de la "Escuela Metafísica" que propone la existencia de un "ente mítico o espíritu", afirma y explica al "tipo real, eterno, morfológico, sexuado y constituido con materia trascendental y el proceso de evolución integral realizado por ese tipo real…"[1]

En oposición a la "Escuela ocultista oriental" que hace partir la evolución de una fuerza abstracta, negando la realidad de la Materia, de las formas y de los individuos, Ceballos Dosamantes "explica la evolución partiendo de un *Material real y definido*, y de un *Foco dinámico* o *Arquetipo fundamental*".[2]

Frente a la "Escuela Espiritista" cuyas tesis teológicas y metafísicas no explican científicamente, a juicio de nuestro autor, los trascendentales fenómenos psíquicos, ofrece de "manera científica" según Peña y Troncoso, la trascendencia de esos fenómenos.

En contraposición con las "Religiones y Filosofías" que, según nuestro autor, no dan respuesta a la *causa del Mal*, presenta su "teoría científica" en la cual expone dos raíces antitéticas: el Bien y el Mal.

Frente a los "Dogmas Teológicos" que proclaman *lo divino en el orden sobrenatural*, "el Maestro por excelencia, armonizando la Religión con la Ciencia nos da a conocer lo *naturo-divino* actuando dentro de las inviolables leyes naturales".[3]

Ceballos expone sus proposiciones científicas en comparación con la *parábola evangélica*.

Con el "naturo-divino", lazo de Amor y de Verdad, pretende unificar el Idealismo

[1]Gonzalo Peña y Troncoso, *El dosamantismo es la religión científica*, p. 355.
[2]*Ibid*, p. 356.
[3]*Ibid*, p. 357.

Oriental con el "Positivismo Aristotélico del Occidente" y el "Budismo cristiano".

Para el discípulo Peña y Troncoso, Ceballos es el "Maestro Universal", "Maestro único", "Maestro por excelencia", creador de una verdadera Escuela que fundamenta ciencias diversas:

> Escuela Magna, Grandiosa y Sublime, es la Dosamántica, que le ha dado *fundamentos* científicos y filosóficos á la Astronomía, á la Física, á la Química, á la Biología, á la Psicología y á la Sociología.
> Además, revelándonos el Maestro cuál es la constitución del majestuoso *Sistema Fundamental del Cosmos*, ha fundado la ciencia *Cosmogénica*, de la cual sólo se había inventado el nombre.
> Sí; fundador de ESCUELA es quien realizando semejantes prodigios, armoniza sus proposiciones científicas con la *parábola evangélica*, de la cual descubre el fondo de sublime Sabiduría encerrado en ella.[4]

Como se puede observar, el discípulo Peña y Troncoso,[5] plenamente convencido, asevera que Ceballos Dosamantes es fundador de una verdadera escuela que propone la "gran síntesis universal".[6]

Pasando al estudio de Ceballos Dosamantes este expone su pensamiento en varias obras: *El perfeccionamiento absoluto. Bases fundamentales de un nuevo sistema filosófico* (1988). En ella aparecen aliados el darwinismo *sui generis* que profesa el autor con el espiritismo, el panteísmo y, probablemente, con un tipo de positivismo, muy a su estilo.

Fariseos y saduceos modernos. Místicos y materialistas (1889) en la cual Ceballos Dosamantes escribe una serie de "Cartas filosóficas", en defensa propia y contra las críticas suscitadas por la publicación de su obra: *El perfeccionamiento absoluto…*

Ciencia y religión del porvenir. Solución a los grandes problemas (1897). Es una obra calificada de "original y divertida", por algunos críticos como Juan Valera. La obra contiene, según Peña y Troncoso, mucha doctrina que aún no pueden asimilar, los "sabios de patente, anonadados, envidiosos y soberbios".[7]

La gran mistificación maderista. Jesuitas y pseudos-científicos, ante la moral y la ciencia (1911). Esta obra presenta una serie de artículos que versan sobre el momento político de México (en contra de Madero y de los jesuitas) que le tocó vivir

[4] *Ibidem.*

[5] Un grupo de seguidores capitaneados por Gonzalo Peña y Troncoso, sostiene que el Dosamantismo es el sistema *religioso-filosófico* que explica la evolución de todos los seres, desde el éter hasta los tipos "eléctricos-humanos" trascendentales, que se integrarán hasta la realización de lo absoluto.

[6] Comillas mías.

[7] Peña y Troncoso, *op. cit.*, p. 217. Juan Valera es citado por Ceballos, en esta obra, al responder nuestro autor a las críticas que hace Valera de su obra: *El perfeccionamiento absoluto.*

a nuestro autor, sobre la moral cristiana como antievangelio, y contra el positivismo de Comte y de Spencer.

Hemos seleccionado para este estudio la primera obra, reseñada brevemente en páginas anteriores.

El perfeccionamiento absoluto. Bases fundamentales de un nuevo sistema filosófico.

La ley del progreso causa eficiente del universo

El evolucionismo y el positivismo de Ceballos Dosamantes, se observa claramente en su enfática exposición de lo que denomina la "ley del progreso" y en los "tipos humanos" donde expone las etapas históricas y el origen del hombre.

En efecto, para nuestro autor, la ley del progreso es la causa eficiente del universo. Como prueba de ello parte de las verdades adquiridas por la experiencia y con las cuales se han formado las ciencias naturales. De manera retrospectiva busca en el orden físico el origen de nuestro planeta, el cual, mediante sucesivas transformaciones ha evolucionado de lo simple y rudimentario, a lo complejo y organizado: "desde la sustancia cósmica radiante, hasta la materia solidificada múltiple en sus combinaciones; y tanto, que abisma la contemplación de tal multiplicidad, llegando á producir organismos tan complicados como los de nuestra flora y los de nuestra fauna; y, como síntesis y coronamiento de esta progresión sublime el hombre, supremo organismo en el cual reside la esplendorosa luz de la razón y el fuego sacro del sentimiento".[8]

A estas afirmaciones conduce, en cuanto al estudio de las ciencias naturales, la ley del progreso, pero en el orden de las ciencias históricas y sociales "nos abre nuevos horizontes para conocer el poder siempre ascendente de la ley del progreso".[9]

La ley del progreso tiene grandes efectos cuando se trata de explicar el origen del hombre: "...al detener nuestro exámen para observar el progreso de la criatura humana, vemos que se ofrecen en ella los caracteres que son generales al desarrollo de todos los séres que constituyen nuestro mundo, esto es, que viniendo de lo sencillo y primitivo, marcha á lo perfecto".[10]

Para Ceballos Dosamantes no es posible ya, negar la ley del progreso, pues su existencia se hace evidente a la razón del hombre que piensa. Lo importante ahora, es conocer su naturaleza la cual vendría a constituir "la base fundamental de mi sistema".[11]

A impulsos del progreso, el sujeto pensante desarrolla su razón hasta el grado de

[8]Ceballos Dosamantes, *El perfeccionamiento absoluto*, pp. 2-10.
[9] *Ibid.*, p. 10.
[10]*Ibid.*
[11]*Ibid.*

conocer su individualidad y ser consciente tanto de ella como de la "Naturaleza" que le rodea. Desde ese instante, y según el grado de su desarrollo, empieza a indagar la causa de su existencia y la del mundo en que habla.

> Entónces [*sic*] comienza también á formar juicios é hipótesis, según los alcances de su razón; y como ésta es escasa en su principio, como carece de la ciencia necesaria para llegar á la verdad, todo se le ofrece envuelto en el misterio, y por lo mismo su filosofía reviste la forma de lo misterioso y de lo sobrenatural. Pero su razón se exalta de generación en generación, se ilustra con mayor suma de ciencia, y entónces [*sic*] reforma sus juicios, modifica sus creencias y, en vista de la naturalidad científica de los hechos, las causas aparecen ménos [*sic*] sobrenaturales, los mitos disminuyen, y en los textos que se habian [*sic*] tenido como sagrados, quedan borradas las extravagancias y los supinos errores que se asentara en ellos la humanidad niña é ignorante, en los momentos de su primitivo desarrollo.[12]

Pueden observarse las alabanzas del autor a la razón.

Ahora bien, siguiendo con la idea de "progreso", Ceballos señala que en medio de estas evoluciones de la razón, existe una idea dominante en toda la humanidad y en todos los tiempos: "idea que, á [*sic*] diferencia de la del mito, puede subsistir sin lo sobrenatural, sin lo supersticioso y sin lo terrorífico. Esta idea es la concerniente á la inmortalidad del sér [*sic*] que, constituido en su orígen por una porción de los elementos cósmicos del planeta, ha llegado á concretarse en individualidad sensible y pensadora".[13] El amor y la sabiduría adquiridos consolidan y aseguran su existencia.

Ceballos Dosamantes, en su afán de rechazar lo metafísico-sobrenatural, o, en términos comtianos, la etapa metafísico-religiosa, afirma:

> demostraré la existencia é inmoralidad del espíritu, no partiendo de las pérfidas y engañadoras fuentes de la escuela metafísica, y sí de las reales y positivas que ofrecen la filosofía y las ciencias naturales.[14]

Pero, ¿cómo explicar la marcha ascensional de los tipos orgánicos?, se pregunta nuestro autor.

Al responder, descarta el azar, esto es, que facultades tan complejas como la

[12]*Ibid.*, pp. 12-13.

[13]Ceballos Dosamantes, *op. cit.*, p. 13.

[14]*Ibid.*, p. 14. Puede advertirse en Ceballos una posición ambigua ante algunos postulados positivistas. Se vale de términos comtianos para llegar a la pretendida demostración de la existencia e inmortalidad del espíritu.

sensibilidad y el conocimiento, aparezcan de improviso. Más bien sostiene que los seres que las poseen individual y conscientemente las han adquirido de modo lento, gradual, experimental y práctico.

Descarta también Ceballos, al explicar el perfeccionamiento progresivo, la sucesión hereditaria del progreso intelectual y afectivo, pues

> no sólo habría de esperarse que el hijo participara de las mismas excelentes facultades de los padres, sino que, en razón del progreso, siempre el hijo debería acusar mayores grados de perfeccionamiento que el de sus engendradores; y siendo comun la causa para los hijos de unos mismos padres, todos los hermanos debían ofrecer una matemática uniformidad, en su modo de ser intelectual y afectivo; mas todo esto, […] ni es así, ni pueden escapar ante el observador los hechos que se ofrecen constantemente en oposición.[15]

Los efectos del medio en que se vive y las influencias de la educación, tampoco pueden ser causa principal del progreso, sostiene el autor, puesto que, aunque son factores muy importantes, no son la clave del mismo. Ceballos Dosamantes pone de ejemplo a Kepler y Galileo, en el sentido de que no tuvieron un medio apropiado para desarrollarse, al contrario, vivieron según nuestro autor, en una época oscurantista, en un medio fanático, ignorante y supersticioso.

Ceballos busca la opinión de los hombres de "verdaderas tendencias progresistas", de quienes tengan la verdad como ideal y de quienes tengan por lema, en lo filosófico y en lo científico, el siguiente principio: "Sé fiel á la razón y síguela, suceda lo que quiera".[16] Sin embargo, Ceballos cree haber hallado la clave del "progreso". Pero esto no quiere decir que haya acabado con los "fantasmas" y los "mitos": "pues la humanidad, permítaseme la frase, se ha amasado con la idea del mito".[17] Se le concibe como poderoso e inspira terror, de ahí la dificultad para desarraigar lo que considera un error. Ceballos tiene confianza en los "espíritus ilustrados", cuyo amor, sabiduría y virtud constituyen el único estímulo para combatir a la "monstruosa pasión".

Por supuesto que el autor se cuenta entre esos "espíritus ilustrados" y combativos:

> Hoy que puedo oír mi voz, no para comunicar el duelo a un espíritu escéptico y sí las alegrías hijas de una fé razonada, cuya convicción profunda deja entrever esplendorosos horizontes allá en el infinito y en la eternidad, me apresuró á hacerlo con el afan sincero de brindar las

[15] *Ibid.*, p. 17.
[16] *Ibid.*, p. 19.
[17] *Ibid.*, p. 265.

creencias que tanto bien han derramado en mi alma.[18]

Al igual que el hombre adquiría gradualmente amor y raciocinio, la "causa creadora", de manera concomitante, obtenía los mismos efectos, "…dada la ley del progreso dado el conocimiento que ya tenemos adquirido de que el mal disminuye y el bien aumenta, dado todo esto, podemos deducir: *que la evolución perfeccionista camina a un grandioso fin, al de realizar la perfección absoluta en cada uno de los séres* [*sic*] *llegados á la jerarquía humana*".[19] El fin grandioso es la "comunión armónica" por efecto de la "perfección absoluta". La inducción racional como una actividad de la ley de progreso, nos conduce a proclamar, como fin supremo, "la variedad absoluta unificada en la perfección absoluta".[20]

Para Ceballos Dosamantes, el hombre, considerado como el elemento más perfectible del comos, llegará a ser el elemento absoluto de la unidad absoluta. A las pruebas se remite al constatar el desarrollo intelectual del hombre hasta ese momento, a pesar de las limitaciones e imperfecciones.[21]

Ceballos intenta adelantarse a las críticas de los intelectuales de su época: "Comprendo que este fin abismará á todos aquellos que estén encerrados en el círculo de alguna de las escuelas filosóficas dominantes, que ni han explicado la clave del progreso, ni el orígen natural del alma inmortal".[22] Así, por ejemplo: "el materialismo no puede admitir un perfeccionamiento absoluto, cuando el término que les asigna á la inteligencia y á los afectos del espíritu, no tiene mayor extensión que el de la fosa sepulcral".[23]

La metafísica tampoco puede aceptar una "comunión del ser inteligente en el

[18] *Ibid.*, pp. 266-267.
[19] *Ibid.*, pp. 267-268.
[20] *Ibid.*, p. 268.
[21] "El hombre, como elemento el más perfecto, á semejanza del poder universal, así como éste ha realizado la armónica complexidad de los sistemas y de los mundos, así el sér humano ha realizado la armónica complexidad de las grandes ciudades, con sus monumentales edificios, sus grandes fábricas, sus museos, sus observaciones, sus arsenales, etc., etc." *Ibid.*, p. 275. Pero, aclara, que "una cosa es reconocer que el elemento humano, es en la actualidad el más perfecto y que llegará á serlo en lo absoluto, y otra cosa es lo que yo no he dicho, ni creo se pueda deducir por manera alguna del sistema que propongo, esto es, que la humanidad sea en el momento presente, no solamente el elemento de primera jerarquía, sino que sea la representación íntegra de toda la unidad cósmica… pues, entónces, ¿qué lugar le asignábamos en la creación á toda la inmensa série de tipos y de séres que no son humanos?" *Ibid.* De esta manera, Ceballos se aleja de una postura eminentemente antropocéntrica.
[22] Ceballos, *op. cit.*, p. 269.
[23] *Ibid.*, pp. 269-270. En la pág. 283, de esta misma obra, Ceballos afirma: "Estos buenos materialistas, tanto se amamantaron con semejantes ideas, que cándidos, y con una resignación á toda prueba, pero dictada por la impotencia, creyeron formalmente que el Universo era tal cual lo habían irrevocablemente juzgado, se encerraron trás las murallas de la impotencia y esperaron el momento fatal en el cual nada los tragara".

seno de la perfección absoluta, desde el momento en que quiere mantener incólume el poder despótico del *señor soberano*, á cuyo efecto señala como misión al espíritu humano, las torturadoras evoluciones de *eterna* aspiración, hácia un ideal que *jamás* verá realizado."[24]

El hombre vulgar, que no tiene escuela filosófica alguna, quiere que se le describa con detalle cómo será la humanidad cuando llegue a la perfección absoluta, cuál será su tipo y cómo realizar sus actividades, pues no tiene criterio lógico para apreciar en su totalidad el valor que la "noción abstracta" conlleva, por ser la conclusión racional de datos experimentales. Sin embargo, nuestro autor es conciente de que "nadie podrá determinar de una manera concreta cómo será la perfección absoluta; puesto que nadie pude concretar lo que solo adquiere inductivamente, auxiliado con los elementos empíricos que le sirven de punto de partida para formular á *priori* sus juicios".[25]

La felicidad absoluta es, también, resultado de la lógica del progreso, ya que con esta lógica "debemos imaginar nuestra actividad en la vida de eterna felicidad…"[26] La actividad es un bien y el cansancio un mal. El progreso rechaza el mal y exalta el bien.

> En los mundos primitivos –y el nuestro creo que es uno de ellos- dada su grande imperfección, las evoluciones del agente cósmico tienden á crear séres que saliendo desde el elemento simple, rudimentario é imperfecto, por medio de lento y gradual desarrollo, de transformación en transformación llegan á acrisolarse bajo la representación del sér humano, que aun fuera del medio sólido, ofrece una organización perfectamente consolidada, indestructible y apta para sus prosiguientes evoluciones en mundos que, probablemente, ya no son cuna de nacientes séres, sino escuelas de superiores enseñanzas, en la cuales el espíritu va á recibir en grados soberanos, las lecciones del amor y de la sabiduría. Ahí, como los signos torpes de lo naciente y primitivo tienen que haber desaparecido ya, no existirá el dolor rudo é inclemente; pues la sensación dolor, no es otra cosa que el prodromo de la sensación placer".[27]

Desde la óptica de la lógica concepción del absoluto en lo perfecto, ningún pensador –sostiene nuestro autor- experimentará tortura alguna al imaginar una vida eterna.

Ya no habrá hombres que, como Lessing, citado por Buchner, expe-

[24]Ceballos, *op. cit.*, p. 270.
[25]*Ibidem.*
[26]*Ibid.*, p. 273.
[27]*Ibid.*, p. 271.

> rimenten al pensar en ello, '*mucha angustia y dolor*'. Porque tal angustia y dolor, solo pueden ser engendrados por la idea de una eternidad de luchas formidables, como las que el sér sostiene en el período naciente de su humanidad; peo no hay mas que penetrarse de la eficacia del progreso.[28]

De esta manera, la lógica del progreso con su "impulso ascensional, hará posible la realización de todo aquello que, en el orden de lo perfecto, desea nuestro espíritu. "…La ley del progreso es la ley matemática que nos asegura coeficientes enormes en la escala del perfeccionamiento".[29] Para Ceballos Dosamantes, lo *absoluto* representa la cima de la creación sublime, pero, aclara, que este *absoluto* no debe estar

> bajo la representación mezquina de una individualidad, y sí bajo la representación verdaderamente grandiosa de toda esa humanidad… Sí, el absoluto bajo la representación de una HUMANIDAD DIOS.[30]

El afán de echar por tierra "la monstruosidad de imperfección primera", el mito, y exaltar la fé iluminada por la luz de la razón y la necesidad de proscribir tanto la "plaga metafísica", como la "peste materialista", conduce a Ceballos Dosamantes a sostener las inverosímiles tesis que acabamos de exponer.

Posturas críticas en relación al pensamiento de Jesús Ceballos Dosamantes

Don Emeterio Valverde Téllez.
Emeterio Valverde Téllez en el capítulo veinticinco de su obra *Crítica filosófica* señala las aberraciones del pensamiento del autor en cuestión. Pasa revista a las obras de Ceballos Dosamantes, fundamentalmente a la obra analizada en este estudio, a saber, *El perfeccionamiento absoluto*, cuyo sistema allí desarrollado es para Valverde Téllez "Un sistema con pretensiones de filosófico, engendrado por una imaginación exaltada hasta el delirio, y en que se hermanan monstruosamente el darwinismo, el espiritismo, el panteísmo y hasta el positivismo; en que no escasean las blasfemias, las suposiciones gratuitas y los saltos mortales del transformismo".[31]

Valverde Téllez compare con Don Juan Valera, crítico de Ceballos, la idea de que éste último es "capaz de todo". Por eso afirma:

> ¡Vaya si lo es!... El Sr. Dosamantes ha dado ya conferencias á unos

[28] *Ibid.*, pp. 272-273.
[29] *Ibid.*, p. 278.
[30] *Ibidem.*
[31] Valverde Téllez, *Crítica filosófica*, p. 433.

> pocos privilegiados discípulos que creen á pie juntillas que ha sonado la hora de la ciencia y religión del porvenir. Los incontables escritores católicos –continúa diciendo Valverde Téllez- los espiritistas con Allan-Kardec á la cabeza, los positivistas capitaneados por Comte y Spencer, los filósofos de todos los siglos, no han hecho más que bordar en el vacío, ó, cuando más, preparar el advenimiento de la teoría dosamantista que es el todo, la revelación completa, la luz soberana que ilumina al mundo, la suprema síntesis científica que pretende explicar Los fenómenos psico-físicos; el génesis y la constitución del Sistema fundamental del Cosmos, y la causa del Bien y del Mal.[32]

Hay hombres para todo, sostiene la sabiduría popular, y es verdad, señala Valverde Téllez, haciendo clara alusión a los seguidores del pensamiento de Ceballos Dosamantes: "la *Ilíada*, la *Divina Comedia*, las obras más conspícuas del humano ingenio tienen sus apasionados lectores, y no les faltan á los demás libros, siquiera sean éstos los más monstruosos engendros de loca fantasía. No es, por tanto, de maravillar que el señor Dosamantes cuente ya con su núcleo de partidarios, con "íntimo grupo" de discípulos".[33] Alude Valverde, irónicamente, a Gonzalo Peña y Troncoso y su obra, como el "más fervoroso" en el presente y en el futuro, ya que será muy difícil superarlo en "adhesión y entusiasmo". Aunque el mismo Valverde menciona, también, a Víctor López Santoyo, "condiscípulo en doctrinas y hermano en ideales" de Peña y Troncoso, y a Don José Vasavilbaso, quien firma como discípulo de Ceballos Dosamantes.

Valverde Téllez indica las hipérboles halladas en los libros de Ceballos, señala, por ejemplo, que en la obra *Ciencia y religión del porvenir*, de 48 páginas, "el Maestro Dosamantes nos da, según expresión de un inteligente amigo nuestro, [el discípulo Peña y Troncoso] tal cantidad de doctrina, que apenas puede recibirla el cerebro. Este libro enseña lo que no pudieron enseñar las montañas de libros orientales, ni los que ha erigido el Occidente".[34] Pero, a entender a nuestro autor sólo llegan, de hecho, sus fieles discípulos.

Valverde Téllez señala algunas tesis de nuestro autor, a su juicio insostenibles, por ejemplo: que "existe un adverso poder de tinieblas, o polo negativo del Cosmos"; que no existe lo absoluto, pero toda la evolución conduce a "realizar lo absoluto" al aniquilar al polo negativo tenebroso del Cosmos, que la materia es eterna y que se divide en tenebrosa y estática; que el tercer estado fundamental de la materia es el trascendental o eléctrico. Que hay electricidad luminosa y negra. Que en ese estado se originan los *tipos reales* por evolución e integración, buenos y malos; que hay dos polos que originan el bien y el mal, uno de luz, de verdad, de vida, otro de tinieblas,

[32] *Ibid.,* p. 435.
[33] *Ibidem.*
[34] *Ibid*., p. 437. *Cfr*:, también, Peña y Troncoso, *El dosamantismo*…, p. 217.

de error, de muerte, Hay encarnaciones, desencarnaciones, reencarnaciones, etc.

Resulta imposible en este espacio, enumerar tan sólo todas las tesis de Ceballos Dosamantes, pero, según Valverde Téllez,

> se hechan de ver los absurdos y huecos que envuelve, tales como la eternidad de la materia etérea, positiva y negativa y en estado neutro; la ruptura gratuita de la neutralidad y el paso al estado eléctrico; el paso á la vida en sus diversas formas; la materialidad del espíritu; la ley de gravedad determinada por la *presión* de éter no descompuesto, es decir, *imponderable*, etc., etc. Llámesenos enhorabuena soberbios y estúpidos hijos de la negra electricidad; pero la sana razón protesta.[35]

Tampoco está de acuerdo Valverde Téllez con "El sistema Socialista Dosamántico", Capítulo quince, parte III, de la obra de Peña y Troncoso, *El dosamantismo…* por considerarlo otro sistema de ilusiones en el que la frase de Prudhón, "toda propiedad es un robo, y la superación del dinero", resulta pieza clave.

Para Valverde Téllez, en la obra *El dosamantismo…* abundan "los más blasfemos desahogos que imaginarse puedan contra el Dios del Antiguo Testamento; insultos á Moisés, al catolicismo en general, á los jesuitas en especial, blasfemias é insultos contra los cuales protesta la fe, la razón, la honradez".[36]

Es tan fuerte la crítica de Valverde contra las obras de Ceballos y sus seguidores que dice: de vivir el cristianísimo señor Díaz de León, jamás hubiera permitido publicar este tipo de libros en su imprenta.

La fuerte crítica de Valverde no es sólo en contra de Ceballos, sino de otros muchos, por eso afirma que "Escritores independientes en el rigor de la palabra, creadores de nuevos sistemas, no los tenemos;… Hay, no obstante, algunos autores que se han empeñado en dar de propia cuenta solución a los problemas filosóficos: entre tales escritores contamos a Juan Nepomuceno Adorno, al Licenciado Zacarías Oñate y a Jesús Ceballos Dosamantes, quienes amalgaman los procesos de la ciencia con las extravagantes utopías evolucionistas y teosóficas".[37]

Debemos concluir señalando que estamos conscientes de las fantasías totalmente antifilosóficas, anticientíficas y antiteológicas de Ceballos Dosamantes y sus discípulos. Lo hemos incorporado en esta aproximación a la historia de las ideas filosóficas en el siglo XIX y primeros años del XX, como una muestra de los tipos de doctrinas que sostuvieron algunos grupos de pensadores mexicanos del siglo XIX.

Rosa Elena Pérez de la Cruz

[35]Valverde Téllez, *op. cit.*, pp. 439-440.
[36]*Ibid.*, p. 440.
[37]Valverde Téllez, *Discursos*, pp. 15-16.

ENRIQUE SOTOMAYOR Y MARIANO N. RUIZ

La obra de Enrique Sotomayor,[1] *La materia, la fuerza y el espíritu* (México 1904) y la de Mariano N. Ruiz *Nueva teoría cósmica*, (Comitán, Chiapas, México, 1925) pueden agruparse entre las de aquellos autores mexicanos que sin pertenecer declaradamente a una corriente escolástica ni tampoco a un cientificismo positivista ofrecen soluciones sobre la materia, el espíritu y el cosmos capaces "de desvanecer todas las dudas y combatir todos los errores",[2] soluciones que presentan una cierta tendencia panteísta, física-teológica y en cierto modo rasgos utópicos sobre la relación del hombre con el cosmos así como ciertos argumentos de carácter teleológico. No carentes de un cierto misticismo naturalista y hermético, en el caso de Sotomayor, fatigados de polémicas y prejuicios desean ofrecer, a sus contemporáneos, teorías "explicativas" sobre el cosmos, indudablemente sin base científica pero, representativas de un pensamiento monista, conciliador y en cierto modo optimista en cuanto a una solución a problemas que se venían planteando en el espacio filosófico mexicano de su época.

Sotomayor afirma la existencia de una "ley evolutiva" que actúa sobre la materia dando lugar a todos los cambios e incluso a la vida misma inmersa en dicha evolución, "la evolución de la vida viene operándose lentamente a través de los siglos. Todo en la naturaleza vive".[3]

La materia es lo único real que existe en el Universo, se transforma por efecto de la "ley inmutable del progreso", alcanzando de este modo un grado sumamente elevado de movimiento y dinamismo.

La materia que él llama "transcendental", "… no es otra cosa que la *fuerza* la cual evolucionando sin cesar… se transforma en vida; y la vida por último desarrollándose a través del tiempo y del espacio, sirviendo de núcleo dinamizador primero al mineral, después a la planta, y al animal por último; llega en su más avanzado periodo de evolución terrestre, a ser el espíritu del hombre.[4]

[1]De Enrique Sotomayor no se ha podido encontrar ningún dato biográfico. Mariano N. Ruiz nació en San Cristóbal de las Casas, en Chiapas en el año de 1857, murió en 1945. Recibió las órdenes menores en el Seminario Conciliar de su ciudad natal. Estudió leyes y realizó los estudios de odontología. Viajó a los Estados Unidos, años más tarde regresó a México.

[2]Ruiz, Mariano N., *Nueva teoría cósmica y su aplicación a las ciencias naturales*, Comitán, Chiapas, 1925, Prólogo.

[3]Sotomayor, Enrique, *La materia, la fuerza y el espíritu. Breve exposición de la teoría evolutiva y transformación de la materia considerada en todos sus aspectos*, México, 1904, p. 26.

[4]En sus reflexiones sobre la evolución y el espíritu se refiere a Hermes Trismegisto: "creí que de análisis y

La inmortalidad del yo, no es otra cosa que la consecuencia de la evolución; el yo, esto es el espíritu, no muere ya que no puede perder los grados de evolución que ya ha alcanzado en el proceso y por lo tanto sigue evolucionando en un proceso infinito.

Por otra parte Mariano N. Ruiz advierte que a través de sus reflexiones y estudios se ha propuesto encontrar un "principio universal", hasta ahora desconocido que pueda ser base del conocimiento.[5]

El autor de la *Nueva teoría cósmica* plantea tres hipótesis en relación con la naturaleza de dicho principio. Puede ser un *principio universal y absoluto*, que bien pudiera ser "la razón de la existencia y hasta la posibilidad de todo ser y de toda verdad y así ideal como real", o bien es una verdad ideal, que vendría a ser "el fundamento de todas las verdades abstractas y también la razón de los hechos contingentes", o bien "se busca una verdad real, un hecho contingente que sea el principio y la razón suficiente de todas las verdades reales o hechos que son objeto de nuestros conocimientos del orden natural".[6]

Ruiz no acepta la primera ni la segunda hipótesis. En relación con la primera afirma: "Que en el orden de los seres y en el orden intelectual exista ese primer principio de donde todo procede, no hay lugar a dudarlo: pero de ese principio que es Dios, inaccesible al humano entendimiento no podemos valernos en la presente vida, para deducir directamente de él toda verdad contando con las solas luces de nuestra débil razón".[7]

A propósito de la segunda hipótesis nos dice: "si nos fijamos en que todas las verdades ideales y puramente abstractas son del todo estériles para producir las verdades reales en los hechos contingentes, vendrémos en conclusión de que no pueda haber una verdad abstracta y necesaria que pueda ser origen de todas las ciencias".

Resta la tercera hipótesis que es la que acepta ampliamente. En relación a ella y para afirmarla realiza la siguiente deducción: se admite el proceso de la evolución como una ley general que puede observarse en la naturaleza. Se acepta el hecho de la creación y la creación misma nos conduce al *hecho primordial*, objeto de dicha creación primera y este *hecho* es el principio y el origen y la razón suficiente de to-

---

de deducción en deducción, había descubierto uno de los secretos ocultos en el misterioso libro de Hermes. Esto sin duda es inexacto y ahora me ruborizo de haber alimentado, aun cuando sólo haya sido por instantes tan atrevido pensamiento", *Ibidem*, p. 28.

[5]Cita a Balmes con el fin de defenderse de seguros ataques del catolicismo mexicano. Recuerda que Balmes, "como filósofo católico" en su *Filosofía fundamental* ya había planteado este problema al indicar que los filósofos habían buscado siempre dicho principio.

[6]En relación con la naturaleza del primer principio desconocido critica a los filósofos que como Condillac han afirmado que el primer principio del saber humano son los sentidos, pues "los sentidos si bien son condiciones para adquirir subjetivamente la verdad, no pueden ser origen de ella". *Ibidem*, p. 6.

[7]Apoyándose, de nuevo, en Balmes argumenta que dicho filósofo negaba la existencia de una verdad ideal.

dos los fenómenos. Este *hecho* es la razón suficiente de la evolución cósmica, este hecho es la *atracción universal*.[8] Por lo tanto, según Ruiz, el *primer principio universal base de toda verdad es la atracción universal*. Todo lo que existe en el mundo inorgánico ha de haber venido apareciendo, no por creación, como se creyó antiguamente, sino por evolución de un hecho primitivo" y la atracción universal es el hecho "germinal", primitivo, el principio de la evolución real. Por lo tanto las transformaciones y combinaciones que se presentan en la materia no son sino "efectos de la evolución cósmica" resultado de la "atracción universal".

Dado lo anterior puede deducirse que la evolución, según Ruiz, es el resultado de la creación y que las transformaciones de la materia son efectos de la evolución.

Recordando la teoría peripatética de la "materia" y "forma", se declara antiescolástico al afirmar: "Mucho ha de dar en que pensar a los escolásticos el ver que una de sus teorías más acariciadas, como es la de la materia prima y forma substancial, con que explican el constitutivo de los cuerpos, se desvanezca a la luz de nuestra misma teoría; o sufra una modificación tan profunda, que equivalga a darla por insubsistente".[9]

Por último Mariano N. Ruiz advierte que hubiera deseado aplicar su teoría al hombre para hacerla extensible a las ciencias que lo estudian, comenzando por la Psicología, ya que el hombre es un ser de la creación "y por lo tanto sujeto en su parte material a las leyes cósmicas", pero según su parecer dicha aplicación merece un detenido estudio y "tiempo para madurarlo" por lo cual no la presenta todavía al público.

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

[8] *Ibidem*, p. 12 y ss. El subrayado es nuestro.
[9] *Ibidem*, p. 14.

FORTUNATO HERNÁNDEZ

Fortunato Hernández Atinga, médico, filósofo, escritor y sociólogo nació en 22 de febrero de 1862 en la Ciudad de Durango, Durango y murió a la edad de 68 años en la Ciudad de Los Ángeles, California en los Estados Unidos el 23 de julio de 1930.[1]

Fue hijo del Coronel Ignacio Hernández y la Sra. Juana Atinga de Hernández. Realizó sus primeros estudios en el Seminario Conciliar de Durango, donde recibió nociones de la lengua griega del teólogo Don José de Jesús Contreras, destacándose como estudiante al obtener los primeros lugares de aprovechamiento. Se conoce que cursó la carrera de Letras, en la Ciudad de Madrid, España.

En México cursó sus estudios preparatorios en el Instituto Juárez de su ciudad natal, obteniendo el primer premio del Instituto y una medalla en las clases de Anatomía Descriptiva y Botánica, teniendo como materias de examen el estudio de las obras de los fisiólogos franceses Henri Etienne Beaunis y Abel Bouchard, por lo que el gobierno de su estado le concedió una beca (en ese tiempo llamadas pensiones) para trasladarse a la capital del país y así continuar sus estudios en la carrera de medicina.

El 7 de enero de 1882, ingresó a los estudios de medicina a la edad de 19 años,[2] sus prácticas de medicina las realizó en diversos Hospitales de la Ciudad, bajo la

[1]Sobre la investigación acerca de los datos biográficos de Fortunato Hernández, es de comentar que en diferentes diccionarios biográficos y enciclopédicos, los datos que nos proporcionan sobre este personaje son escuetos, ya que no mencionan la fecha de nacimiento que estoy citando, así también resulta curioso que este dato no se encuentre entre los documentos del expediente que se tiene de Hernández como alumno del Archivo Histórico del Palacio de la Escuela de Medicina y que tuve la oportunidad de consultar (Expediente 24, Legajo 55). La fecha que estoy citando la obtuve gracias al apoyo brindado por el Sr. Silvino Macedonio González, encargado del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, con quien conversé y me informó que este fondo tiene un fichero biográfico de personajes mexicanos del siglo XIX, por lo que se me dejó consultar dos fichas biográficas que contienen la fecha de nacimiento y muerte de Hernández, junto con algunos datos sobre su vida y obra. La información que contienen las fichas biográficas, me permitió constatar los datos mencionados en los textos de Iguíñiz, Juan Bautista *Bibliografía de Novelistas Mexicanos. Ensayo biográfico, bibliográfico y crítico*. México, 1926 (p. 166) y el texto de Lázaro Pavia, *Reseña biográfica de los doctores en medicina más notables de la República Mejicana e Historia Ligera de la Ciencia Médica desde las épocas más remotas y sus progresos en el presente siglo*. México, 1897 (pp. 299-307). La fecha de la muerte de Hernández nos remite a consultar el periódico *Revista de Revistas*, México, Núm. 1057.

[2]El Archivo Histórico del Palacio de Medicina cuenta con el expediente de Fortunato Hernández, que tuvo como alumno de la carrera de medicina (Expediente 24, Legajo 55), la fecha citada la obtuve del mencionado archivo, el cual también cuenta con documentos relacionados a estudios preparatorios.

dirección de médicos reconocidos de la época como el Dr. Miguel Alvarado, el Dr. Manuel Domínguez, el Dr. Rafael Lavista y el Dr. Manuel Carmona y Valle.

Los días 23 y 24 de julio de 1886, Hernández presentó su examen profesional en medicina y obstetricia, teniendo lugar en la Escuela Nacional de Medicina y en el Hospital General de San Andrés, siendo aprobado por unanimidad. La tesis que presentó se tituló *Algunas consideraciones sobre el sonambulismo*.

Según Hernández, este tema lo escogió debido a que en México se había escrito muy poco sobre el tema del sonambulismo y ante el vulgo se presentaba como un fenómeno extraordinario y maravilloso, mencionando que médicos y científicos ya se habían empezado a ocupar del tema, así como del hipnotismo (la acción de hipnotizar) y magnetismo animal, pero con la característica de ser estudiados en el terreno de la experimentación y de la ciencia.

Cabe mencionar, que en opinión del poeta y escritor Juan de Dios Peza y del Licenciado Lázaro Pavia, el examen profesional de Hernández fue brillante y de gran interés, lo cual le valió muchas felicitaciones de sus maestros adquiriendo con gran éxito su título profesional.

El mismo Hernández menciona ser amigo de Juan de Dios Peza y del poeta español Don Gaspar Núñez de Arce y se dice ser amigo personal del Presidente Porfirio Díaz.

> Tengo el honor de ser un leal amigo del ilustre General Porfirio Díaz; pero jamás tomé parte de su política, y sólo en los postreros días de su Gobierno, cuando le vi asediado por la traición y la perfidia, trabaje por salvarle y me atreví hasta a aconsejarle.[3]

Hernández, en su tesis se presenta como un hombre educado bajo el pensamiento positivista, es partidario del conocimiento, la ciencia y el progreso, promoviendo acabar con el dogmatismo y expone sus ideas materialistas.

> La creencia en lo sobrenatural ha nacido con el hombre y le es y le será necesaria mientras haya para él un algo que le sea desconocido, mientras no llegue á sorprender todos los secretos de la naturaleza, mientras no se resigne a creer que lo único que existe es la materia y que él, al abandonar la tumba su actual forma, seguirá siendo materia.4

Y resulta interesante que aunque trate el tema del sonambulismo, inicie la introducción de su tesis, cuestionándose sobre el origen de la vida del hombre:

[3]Fortunato Hernández, *Más allá del Desastre. Artículos Originales Inéditos*, México, 1913, p. 94.
[4]Hernández, Fortunato, *Algunas consideraciones sobre el Sonambulismo*, Tesis Inaugural, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1886, p. VI.

> Nada extraño es que el hombre, lleno de incertidumbre sobre su mitológico pasado, y de temores por su desconocido porvenir; sintiendo que hasta su misma vida es para él un misterio inexplicable; nacido sobre un suelo donde siempre ha sido desgraciado, y soñando en ser feliz é inmortal allá en un cielo, cuya portentosa magnificencia le asombra, haya inclinado la frente ante lo sobrenatural; aterrador fantasma que meció su cuna y le perseguirá constantemente al paso de los siglos y a través de las edades.[5]

Por lo que Hernández concluye que el sonambulismo, junto a diversas patologías como la catalepsia, éxtasis y estigmas tienen una explicación fisiológica y patológica que nada tienen de sobrenatural, fundamentando sus ideas en los trabajos de científicos, fisiólogos y médicos como Bernard, Prever, Heidenhaiden, Despine, Ball, Chambart, P. Richer, Charcot, entre otros más, citando también algunos conceptos de los filósofos Herbert Spencer y Ernest Haeckel.

Hernández, es un intelectual positivista que busca la ciencia y el progreso, además utiliza las ideas científico-filosóficas de su época, en especial sigue las ideas filosóficas del materialismo y evolucionismo de Herbert Spencer y Ernest Haeckel, así como el concepto de fuerza vital, de la corriente filosófica del vitalismo.

En este contexto, es de mencionar que durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, con el desarrollo de las ciencias de la naturaleza comprendidas como ramas del saber filosófico, se difundió el monismo naturalista de Ernest Haeckel y el materialismo. Las ciencias de la naturaleza, profundizaban en el conocimiento de la realidad, siendo las más adecuadas para dar una concepción del mundo y de la vida científicamente fundada.

El materialismo y el monismo son filosofías naturalistas orientadas exclusivamente en el sentido de las ciencias de la naturaleza. El materialismo se orientó principalmente hacia la física, la química y la mecánica; para el monismo materialista lo importante eran las ciencias biológicas, donde el concepto de vida tenía un valor supremo.

Hernández, es un seguidor de las ideas del monismo naturalista de Ernest Haeckel, movimiento que tuvo gran auge en Europa, principalmente en Alemania entre las clases acomodadas e ilustradas. El monismo naturalista dio a conocer una visión del mundo, de la vida y el destino del hombre; también se manifestó en oposición al cristianismo de las iglesias, principalmente de la católica y la protestante ortodoxa; asimismo, combatió el dualismo cristiano entre un Dios personal y eterno, entre una vida terrenal y un más allá, entre un cuerpo y un alma sustancial e inmortal, entre lo inorgánico y lo orgánico, entre la necesidad natural y el libre albedrío humano; atacando con especial rudeza la pretensión de las iglesias de continuar manteniendo

[5] *Ibid*, p. V-VI.

bajo su influencia espiritual a los adultos y a la juventud con ayuda del Estado y la Escuela. Haeckel popularizó las ideas darwinistas, lo que hizo que las doctrinas de Darwin se convirtieran en el patrimonio intelectual del hombre culto de finales del siglo XIX.[6]

La influencia que Hernández recibe de Herbert Spencer, es con relación a la ley de evolución aplicada a todo el universo y como ley fundamental del conocimiento humano, es decir, la ley de la evolución rige todo el proceso de la realidad cognoscible, material y espiritual, con sus continuos movimientos y cambios.

Hernández también emplea la ley de evolución en Spencer, concebida bajo la idea de progreso, aplicada a la evolución orgánica y a todas las formas del devenir cósmico, de la vida y de la cultura.

Spencer difundió por primera vez la idea de evolución y fue uno de los principales evolucionistas del tiempo de Darwin; acuñó la frase "la supervivencia del más apto", que se utilizó para justificar los intereses de la burguesía y demostrar a través de los razonamientos de la evolución que algún grupo de la humanidad era superior a los demás en la sociedad contemporánea.[7]

Hernández, al igual que Spencer y Haeckel, combate la religión en especial la católica, ya que considera que ésta ha mantenido a la sociedad en un conjunto de supersticiones, ritos y dogmas que han tratado de definir y explicar el misterio, por lo que Hernández se une al pensamiento de estos filósofos europeos, con la crítica científica para acabar con todo tipo de creencias y supersticiones.

Por lo anterior, podemos decir que Fortunato Hernández hace filosofía al estudiar las ciencias naturales de su época, siendo partidario del pensamiento materialista, dando a conocer sus ideas con relación al origen de la vida, en su libro *La materia, la inteligencia y la vida*,[8] del cual por su contenido filosófico se realiza una breve exposición.

Hernández, para la explicación de su teoría, primero afirma la existencia de la *fuerza vital*, cuyo objeto es perpetuar la misma vida, que es eterna, como lo es la materia y el movimiento:

---

[6]*Cfr*. Messer, August, *La filosofía en el siglo XIX. Empirismo y Naturalismo*, traducción del alemán por José Gaos, 2ª. edición, Espasa-Calpe, Argentina, Buenos Aires, 1942, pp. 159-162.

[7]En México la traducción de diversas obras de Herbert Spencer la realizó Ezequiel A. Chávez, quien se conoce tuvo una comunicación epistolar con Spencer.

[8]Fortunato Hernández, dedicó este libro al entonces Presidente Porfirio Díaz con la siguiente frase:"Al señor General Porfirio Díaz. Señor Presidente: Debo mi carrera profesional exclusivamente a la Nación. Sin el vigoroso impulso que la sabia Administración de Ud. ha dado a las ciencias y a las artes en nuestro país, ni yo, ni otros muchos como yo, nacidos desheredados de la fortuna, hubiéramos llegado a obtener un título profesional y una posición independiente. Dígnese Ud. ver en esta dedicatoria una leal manifestación de la profunda gratitud del hombre por la oportuna protección al Joven".

> Cuando pasado el tiempo haya perdido nuestro planeta las condiciones cósmicas indispensables para la subsistencia de los organismos vivientes, aún de los más rudimentarios, se habrá extinguido nada más que la vida de estos; pero la fuerza vital, la potencia organizadora inherente a la materia persistirá indefinidamente, y más tarde, cuando los átomos y las moléculas que componen la tierra, desagregados por imprevista catástrofe sideral, vayan a formar parte de un nuevo astro en alguna lejana e ignorada nebulosa; llevarán consigo toda su creadora energía, y al volverse a encontrar en condiciones apropiadas, harían surgir la vida en el nuevo y joven mundo, con todo el vigor y toda la fecundidad de su potencia inextinguible.9

En esta cita Hernández se muestra como un vitalista, siguiendo la corriente filosófica del vitalismo de los médicos franceses Xavier Bichat (1771-1802) y Magendie François (1783-1855) quienes afirmaron la existencia de una fuerza o impulso vital, sin el que la vida no podría ser explicada. Se trata de una fuerza específica, distinta de la energía estudiada por la física y otras ciencias naturales, que actuando sobre la materia organizada daría por resultado la vida. La muerte para la ciencia moderna, sería el resultado de la pérdida del impulso vital o de su separación del cuerpo material. Hernández, en este sentido también cita las ideas del médico francés Claude Bernard (1813-1878) quien considera que la base de la medicina científica es la fisiología, que estudia las condiciones elementales de los fenómenos vitales, las propiedades de la materia orgánica y los procesos de sus mecanismos.

Es de mencionar también que en este libro para explicar diversos experimentos y conceptos Hernández cita a los naturalistas Linneo y Cuvier y a los fisiólogos Bonald, Beaunis y Bouchard.

El concepto de éter, lo utiliza siguiendo a Herbert Spencer y al matemático francés Gabriel Lamé:

> Que el éter, dice Herbert Spencer, materia en apariencia imponderable que llena todo el espacio, esté sin embargo, compuesto de elementos asociados que se mueven conforme a las leyes de la física, es ya un hecho.10
>
> Si el éter, como ha dicho Lamé, es el verdadero rey de la naturaleza física, en el estado actual de la ciencia es necesario creer que también es el rey de la naturaleza orgánica.11

[9]Fortunato Hernández, *La materia, la inteligencia y la vida*, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1901, p. 11.
[10]*Ibid*, p. 13.
[11]*Ibid*, p. 14.

Más aún, nuestro autor llega a afirmar que siendo el éter principio y causa del movimiento, todo fenómeno de la naturaleza participa de éste. Dentro de los fenómenos de la naturaleza, se encuentran la inteligencia y la vida, cuyo principio reside en las manifestaciones del éter, ya que éste al vibrar en tal o cual forma, producirá inteligencia y vida en la materia organizada. En lo que respecta a los cuerpos inanimados, el éter al vibrar se manifestará en luz, calor, electricidad, magnetismo, gravitación, afinidad química y atracción molecular.

Por lo que el éter, al ser principio de la luz, el calor y la electricidad, por consiguiente es *el principio de la vida*, ya que sin sus principales manifestaciones, la vida no sería posible.

Para explicar y fundamentar sus ideas con respecto al concepto de materia, admite la teoría de la conservación de la materia y la energía y continúa la exposición de sus ideas con relación al concepto de la materia, señalando que para Claude Bernard y Haeckel la materia organizada hasta cierto punto está dotada de propiedades intelectuales, añadiendo que antes que en el organismo, la inteligencia tiene que residir en la fuerza que produce la organización.

Por lo que Hernández señala que experimentalmente los actos inteligentes de los seres vivos pueden explicarse por la intervención de la materia organizada de cada ser y no por la volición de un alma rectora del cuerpo, siendo la inteligencia una facultad superior a ella.

Para explicar que los actos inteligentes se pueden ejecutar sin la intervención de la actividad consciente del cerebro, cita diversos experimentos en fisiología realizados por: Kuss, Robin, Longet, Flourens, T. Reid, J. Simón, M. Luys, Duval, entre otros más. Concluyendo que los actos inteligentes se deben a un principio material, es decir, a vibraciones o movimientos de la materia cerebral misma y no admite un alma o espíritu independiente de la materia.

Hernández también utiliza el concepto de herencia como un fenómeno fisiológico, en la transmisión de ciertos caracteres físicos e intelectuales en los seres vivos.

> La herencia transmite la forma, la estructura, la composición química y las propiedades vitales que están indisolublemente ligadas con ella, y transmite también los órganos y sus modalidades funcionales[12]

Según Hernández, la herencia al transmitir estos caracteres y facultades, pertenece al igual que la fuerza vital, exclusivamente a la materia, ya que de lo contrario no se podría explicar por qué los atributos de un ser inmaterial, inmortal, indivisible, que abandona la materia al morir, habrían de transmitirse a otro ser, también inmaterial, independiente y enteramente distinto del anterior.

[12] *Ibid*, p. 80.

No sólo las perturbaciones de la inteligencia son las que se transmiten de un organismo a otro, sino también las perturbaciones del carácter y de la voluntad, es decir, todas las facultades psíquicas y todas las modalidades fisiológicas y patológicas producidas en ellas por modificaciones correlativas del organismo, siendo la herencia un fenómeno totalmente material. Por lo anterior, Hernández concluye:

> Considerando la vida, la inteligencia y todas las facultades psíquicas como fuerzas inherentes a la materia, como un modo de movimiento de sus átomos realizado en condiciones cósmicas apropiadas y mediante una composición química determinada; es muy fácil, explicarse su transmisión por medio de la herencia y explicarse todos los fenómenos de atavismo, y la transmisión de los buenos o malos instintos, de las aptitudes, pasiones, caracteres e impulsiones, y la transmisión de la degeneración psíquica en las formas hereditarias de la locura. En el estado actual de nuestros conocimientos, esta hipótesis que considera a la inteligencia como una cualidad de la materia, es la única que puede explicar satisfactoriamente todas las manifestaciones fenomenales de la naturaleza. La hipótesis es mía; por lo menos yo así lo creo; y a pesar de lo atrevido y trascendental de sus consecuencias, abrigo la esperanza de que en un porvenir, no muy lejano, sea plenamente confirmada por la razón y por la ciencia.[13]

Como podemos apreciar, Hernández es un ecléctico, ya que a través de sus ideas materialistas evolucionistas y vitalistas, le permiten fundamentar su teoría del origen de la vida como un fenómeno material.

Hernández, en el año de 1903 publicó tres novelas tituladas: *Desequilibrio, En plena lucha* y *Transfiguración*, en España, Francia y México, realizándose en nuestro país una segunda edición de la novela *Desequilibrio* en el año de 1907. Es necesario señalar que de estas novelas se hizo traducción al francés.[14]

Esto nos indica que Fortunato Hernández fue conocido en Francia y España y que tuvo relación con grupos de intelectuales en esos países interesados en su pensamiento, ya que durante esa época en Europa surgía un gran interés por la filosofía

[13]*Ibid*, pp. 94-95.

[14]Las novelas de Hernández se ubican dentro de la literatura del positivismo mexicano. En nuestro país durante la segunda mitad del siglo XIX, en el ámbito literario se desarrolló una fuerte pugna entre el sentimentalismo y el positivismo que defendía al materialismo. El materialismo invadió los dominios del arte, presentando a la humanidad por el lado más oscuro y tenebroso, se nos describe al hombre miserable y mezquino, enfermizo y débil, sofocado por la materia. Impugnaban por la negación de todo lo bueno, de todo lo bello. En cambio el sentimentalismo sostenía la fe, la esperanza, el amor. El materialismo pugnaba por el desengaño, el sentimentalismo por la esperanza. *Cfr*. Gutiérrez Nájera, Manuel, Artículo *El arte y el Materialismo*, El Correo Germánico, agosto-septiembre, 1876, pp. 49-64.

relacionada con la medicina y las ciencias de la naturaleza como la fisiología, biología, embriología y varias ciencias más.

En este contexto, José Luis Abellán, en su *Historia Crítica del Pensamiento Español*,[15] nos informa que a finales del siglo XIX hubo una gran renovación de la vieja tradición española de los médicos-filósofos. Al aparecer una corriente de médicos preocupados por temas filosófico-sociales que constituyeron una novedad de primer orden en el panorama intelectual creando un clima propicio a la reflexión filosófica o a actitudes intelectuales aptas para encarar la nueva problemática.

Entre los médicos-filósofos contemporáneos con los que Hernández probablemente tuvo relación se encuentran José Miguel Guardia (1830-1897) cuyo núcleo de su doctrina fue un monismo positivista, José Letamendi (1828-1897), quien se dedicó a una abundante producción literaria en temas de epistemología, filosofía, filología y sociología y Roberto Novoa Santos (1885-1933) quien se dedicó a estudiar sobre los problemas de la vida y de la muerte, abierto a las influencias del darwinismo y el psicoanálisis.

Abellán también nos informa que en España, tuvo una gran divulgación el texto titulado *El darwinismo en España*, de Diego Núñez, en el cual, se menciona el papel de Ernest Haeckel en la implantación y difusión del evolucionismo ya que fue la figura más influyente del movimiento naturalista germánico en el pensamiento español:

> Dentro de los ámbitos científicos naturalistas españoles es raro en esta época el trabajo o polémica donde no salga a relucir el nombre de Haeckel. Se está al día de sus conferencias y publicaciones, así como de lo numerosos comentarios extranjeros sobre el significado de su obra.[16]

Lo anterior, es con relación a que Hernández, en sus novelas *Desequilibrio, En plena lucha* y *Transfiguración*, realiza una historia en la cual plantea el problema de la herencia en la transmisión de enfermedades mentales, en especial el caso de la dipsomanía,[17] para de ahí llevarnos a la aplicación de sus ideas materialistas en el terreno de lo filosófico y social, presentando a sus personajes principales como intelectuales positivistas, partidarios del conocimiento, la ciencia y el progreso, quienes

[15]José Luis Abellán, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, T.V., Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1989.
[16]*Ibid*, p. 97.
[17]El término dipsomanía fue muy usado por los médicos del siglo XIX y se refiere a la tendencia morbosa e irresistible a las bebidas, es decir, es una forma de alcoholismo. Para Hernández es una impulsión irresistible a beber que asocia a las diversas psicopatías, a los estigmas que revelan el desequilibrio de las facultades mentales. El dipsómano se embriaga cada vez que le viene el acceso (los recuerdos), en cambio el borracho cada vez que la oportunidad se le presenta. Ambas formas de alcoholismo determinan la degradación del individuo.

se oponen a la religión católica, a la creencia del alma; exponiendo también una teoría sobre la formación del cosmos y llamarse un materialista seguidor del pensamiento filosófico y moral de Ernest Haeckel.

Continuando con la exposición de las novelas, estas se ubican en el contexto social de finales del siglo XIX y principios del siglo XX y se desarrollan en México y París. En ellas hay una continuación en la exposición del tema central, con los mismos personajes, apareciendo nuevos; mostrando en sus personajes principales sus ideas filosóficas, al darles la característica de ser intelectuales positivistas y materialistas que se oponen a la religión católica y niegan la creencia en el alma. Los personajes principales son: el Dr. Alfonso Estevanez, Rafael, María y Salvador Mares.

El Dr. Alfonso Estevanez, médico alienista,[18] de gran carácter y a quien presenta como un honorable y honrado materialista. El doctor se hace cargo de los niños Rafael y María Mares, después de la muerte del padre de estos, por una congestión alcohólica. Rafael se destaca como estudiante de la carrera de medicina, partidario de la doctrina materialista que desarrolla la enfermedad de la dipsomanía o alcoholismo.

María Mares es una joven neurópata, es decir, una persona que padece enfermedades nerviosas, educada bajo la moral cristiana y quien después de la muerte de su hermano, es educada por el Dr. Estevanez en el pensamiento materialista. Salvador Mares, hijo de Rafael, es un joven de gran talento, educado en el pensamiento materialista y positivista, seguidor del pensamiento de Haeckel.

En la novela *Desequilibrio*, Hernández nos presenta su preocupación por combatir la enfermedad del alcoholismo, señalando que es una cuestión que el Estado debe ayudar a resolver. Por lo que propone como solución a este padecimiento, una educación estricta, desarrollando en el individuo sus facultades volitivas; ya que la voluntad es la base del carácter y es la única fuerza capaz de mantener en equilibrio las diversas actividades del cerebro.

Hernández, en esta novela, desarrolla el capítulo titulado "Herencia y Alcohol", en el que expone la sintomatología de la enfermedad de la dipsomanía y cómo interviene la herencia en su transmisión a sus descendientes, elaborando un resumen de la historia de la locura de las clases altas de la aristocracia, como reyes locos, viciosos, criminales, maniacos y degenerados. Afirmando sus ideas al citar el texto *Las fronteras de la locura*, del médico francés Alexandre Cullerre[19] en el cual, menciona que las familias francesas de los Valois y la de los Borbones, tuvieron generaciones de familiares enfermos, imbéciles, epilépticos, incestuosos, con escrófula, herpetismo y alcohólicos.

[18]El médico alienista, es el médico dedicado al estudio de las enfermedades mentales. En Francia los primeros médicos alienistas fueron discípulos de los filósofos, considerándose médicos y filántropos. La idea de evolución también se impuso en los médicos alienistas.

[19]El médico francés Alexandre Cullerre (1849-?), fue miembro de la sociedad médico-psicologista de París. El libro *Las fronteras de la locura*, versión española de Antonio Atienza y Medrano, ed. Daniel Jorro, Madrid, 1912, lo podemos consultar en la Biblioteca Nacional de México de la UNAM.

Esta novela concluye con la muerte del personaje Rafael Mares, por una congestión alcohólica no sin antes revelar a su hermana María que tuvo un hijo con una joven que trabajaba en una taberna, por lo que le pide que lo recoja para que no tenga su misma suerte. También en esta novela muere el Dr. Estevanez, a consecuencia de una embolia. María antes de la muerte del Doctor, es educada bajo las ideas del pensamiento materialista y el doctor Estevanez le entrega los apuntes de historia clínica de Rafael Mares; exhortándola que debe realizar su mejor desempeño para no permitir que la enfermedad de la dipsomanía se desarrolle en el niño Salvador Mares.

La novela *En plena lucha* comienza con la confrontación del personaje de María Mares, quien se dice ser materialita educada en la Escuela positiva y el Arzobispo de la Ciudad, representante del clero, por haber fundado la *Escuela industrial*, una Institución educativa laica, considerada como atea por el Arzobispo; invitando a María para que en ese establecimiento se eduque a los jóvenes bajo la religión católica. María no accede a la petición del Arzobispo y éste la excomulga junto con el joven Salvador Mares.

María realizó la fundación de la *Escuela industrial*, institución laica para jóvenes huérfanos y de escasos recursos económicos, con la finalidad de educar al hijo de su hermano, Salvador Mares.

Los alumnos que estudiaban en esa Institución concluían con sus estudios a nivel bachillerato y recibían también la instrucción de un oficio, para que en caso de no continuar con sus estudios a nivel profesional, pudiesen colocarse en algún empleo u oficio.

La educación que recibe en esa institución el personaje Salvador Mares, es de una gran formación intelectual, había estudiado lógica, matemáticas, física, química, historia natural, universal, geografía, derecho natural y derecho civil; además contaba con nociones de anatomía, fisiología, embriología e higiene. Conocía tres idiomas, música, dibujo, contabilidad mercantil y de profesión era un artesano instruido, un hábil carrocero. Además contaba con una notable instrucción cívica, en la ordenanza militar y el manejo de las armas, así como una gran lealtad patriótica.

Hernández, en esta novela, en el capítulo titulado "Salvador Mares", expone sus ideas filosóficas con relación a una cosmología sobre la formación del mundo, la tierra y el origen de la vida y señala que su personaje Salvador Mares, es partidario del pensamiento filosófico y la moral monista de Ernest Haeckel. Lo cual nos indica que el mismo Hernández es seguidor de las ideas del filósofo alemán, por el conocimiento que tiene y que expone en esta novela; introduciendo la siguiente nota a pie de página:

> No me extrañaría que alguno de los lectores juzgará fuera de lugar la parte meramente científica de este capítulo; pero debo advertir que desde el momento en que escribo un libro y lo publico, lo primero que reconozco en todos los que saben leer, es el derecho de censurarlo.[20]

[20]Fortunato Hernández, *En plena lucha*, Ed. Librería de Fernando Fé, Madrid, España, 1903, p. 68.

En cuanto a la moral monista, Hernández señala que esta se basa en mantener un equilibrio entre el egoísmo y el altruismo, dos leyes de la naturaleza importantes e indispensables para el sostenimiento de la familia y de la sociedad. El egoísmo permite la conservación del individuo; el altruismo, la conservación de la especie.

Continuando con la historia de la novela *En plena lucha*, esta se desenvuelve en la ciudad de París, Francia, con los personajes María y Salvador Mares. María, encontrándose en esa ciudad, se entera que en México fue clausurada la *Escuela industrial*, por orden del Gobierno. Esta noticia hace que María tenga una fuerte impresión que le hace convulsionar y es internada en *La Salpétriere*, hospital francés dedicado al tratamiento de las enfermedades mentales, del cual, Hernández, nos narra con gran detalle su ubicación, sus instalaciones, las salas que lo componen y los diversos padecimientos mentales que eran atendidos en ese nosocomio, citando además a médicos psiquiatras reconocidos, como el francés J. M. Charcot, quien fue médico y profesor de neurología de la *Salpétriere* en el año de 1862 y al alienista Philipe Pinel.

> Es *La Salpétriere* un tétrico museo en que la naturaleza exhibe sin pudor y sin piedad los errores de la embriogenia y los horrores de la herencia[21]

Finalmente en *La Salpétriere*, el personaje de María manifiesta un ataque de epilepsia y es declarada muerta. Salvador, quien se encontraba en Inglaterra, al ser comunicado de la muerte de su protectora, regresa a París, va al cementerio de Montparnase y como es de noche, encuentra a un hombre que está desenterrando un cadáver, al descubrirlo el hombre escapa. Salvador se acerca a la tumba y se da cuenta que es María, a quien besa y abraza, María despierta y es trasladada a un hospital.

En la novela *Transfiguración*, el personaje de María Mares revela a Salvador, que es hijo de su hermano Rafael y una joven que se prostituía en una taberna de nombre Mimí. La reacción de Salvador al enterarse de ello, es buscar y recoger a su Madre; al encontrarla Salvador, realiza su obra de regeneración, al instruirla en lo moral y lo cultural, revelando Mimí una gran inteligencia y un gran afán por el estudio.

María funda una Casa de Maternidad para madres solteras, siendo un centro altruista para ayudar a las madres solteras y de escasos recursos, educándolas en un oficio que les permitiera mantener a sus hijos y no prostituirse o caer en algún vicio. Salvador, por su parte, funda un Taller Modelo de carrocería, también con el fin de educar e instruir a la clase obrera, logrando hacer de ellos obreros ilustrados y de buena conducta, gracias a la enérgica y sabia dirección de Salvador, evitando en los obreros el vicio, la estupidez y la ignorancia, consiguiendo para ellos mejores opciones de vida.

[21] *Ibid*, p. 143.

En esta novela, Hernández concluye sus ideas con relación a que la educación moral y cultural es fundamental en el hombre para la formación de la voluntad y el carácter, cualidades que le permitirían un desarrollo intelectual:

> En la educación de los jóvenes… sometidos a una higiene racional, con un ejercicio cerebral moderado y un sostenido ejercicio de la voluntad, se obtiene un perfeccionamiento menos rápido, pero más regular, más estable, la raza adquiere un gran vigor físico y una salud psíquica más duradera y mejor equilibrada.[22]

Finalmente en esta novela, se produce un incendio en la Casa de Maternidad y muere el personaje Mimí, madre de Salvador; pero la muerte de su madre tiene un significado especial para él, es la purificación, salvación y liberación de su madre, es decir, una sublime transformación. Hasta aquí la literatura filosófica de nuestro autor.

Por otra parte, es de mencionar la opinión que da sobre Fortunato Hernández, Emeterio Valverde Téllez, Obispo de León, en su *Bibliografía filosófica mexicana*:

Las teorías del Dr. Hernández, son extremadamente, crudamente materialistas y evolucionistas.[23]

Asimismo, Juan B. Iguíñiz, en su obra *Bibliografía de Novelistas Mexicanos* (1926) dice de Hernández:

> Desde su juventud… ha producido no pocas obras de carácter filosófico, social, científico y literario, en las que campean sus ideas extremadamente materialistas, evolucionistas y anticatólicas.[24]

Como puede advertirse, Fortunato Hernández tiene la tacha de evolucionista; en mi opinión, es un pensador materialista que acepta el evolucionismo de Spencer y Haeckel, es decir, no lo niega, ni dice más al respecto del mismo y considera conceptos del evolucionismo que le permiten la afirmación de sus ideas.

La obra de Fortunato Hernández es muy abundante, ya que entre otras de las actividades que desempeñó se encuentran la de médico en Ciudad Juárez, Chihuahua, destacándose en importantes cirugías quirúrgicas, también fue nombrado catedrático

[22]Fortunato Hernández, *Transfiguración*, Ed. Librería de Fernando Fé, Madrid, España, 1903, p. 66.
[23]Valverde Téllez, Emeterio, *Bibliografía filosófica mexicana*, Ed. Facsimilar, El Colegio de Michoacán, A.C., Tomo II, 1989, p. 125.
[24]Iguíñiz, Juan B., *Bibliografía de Novelistas Mexicanos. Ensayo biográfico, bibliográfico y crítico*, Ed. Monografías Bibliográficas Mexicanas, México, 1926, p. 166.

de español y literatura en el Instituto Civil de ese estado. En el año de 1888, en la ciudad de San Francisco, California, obtuvo el diploma *Board of Examines of California*, mismo que le permitió ejercer la carrera de médico en ese país.

En el año de 1901, apoyado por el presidente Porfirio Díaz, fue comisionado por el gobierno de Sonora para estudiar los grupos étnicos en ese estado: los yaquis, mayos, pápagos, ópatas y seris, en cuanto a sus caracteres étnicos, antropológicos y fisiológicos;[25] como también escribir sobre los acontecimientos de la guerra del yaqui.

La aportación más importante que realizó Hernández en esta investigación, fue la de haber realizado un estudio completo del vocabulario de las lenguas cahíta, kunkaak o seri, en cuanto a su gramática, (misma que se dio a conocer por primera vez), como también de la vida social y el comportamiento del grupo étnico de los seris, que hasta ese entonces no había sido estudiado.

Al año siguiente Hernández publicó su libro *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del Yaqui*, texto que ha sido considerado como un trabajo antropológico, etnográfico, social e histórico de gran importancia.[26] Hernández, en este libro se muestra como un investigador que utiliza el evolucionismo para estudiar los diversos grupos étnicos, proponiendo también que bajo la influencia de la educación, estos grupos pueden convertirse en cultos, caritativos y bondadosos por la adaptación al medio y considera que con el tiempo algunas etnias desaparecerán por la que llama "fuerza evolutiva del progreso".

En el año de 1910, nombrado por el presidente Porfirio Díaz, asistió como delegado al Congreso Internacional de Medicina en Buenos Aires, Argentina.[27]

Hernández tuvo una gran simpatía por el presidente Porfirio Díaz y su gobierno. Díaz, representaba ser un hombre fuerte y de gran carácter, que tuvo la capacidad de imponer el orden, de acuerdo a los intereses que movían la política de su época, lo

[25]Se conoce también que ya antes de había llevado a cabo una investigación de carácter científico sobre los grupos étnicos de Sonora, con el equipo de William J. McGree, que al parecer Hernández conoció y acompañó, presumiéndose que tuvieron largas conversaciones. *Cfr.* Manuel Balbas-Fortunato Hernández, *Crónicas de la Guerra del Yaqui*, Ed. Gobierno del Estado de Sonora, México, 1985, p. 114.

[26]Por la importancia que tiene el contenido de este texto, el Gobierno del Estado de Sonora lo editó nuevamente a través de los siguientes títulos: Manuel Balbas-Fortunato Hernández, *Crónicas de la Guerra del Yaqui*, Ed, Gobierno del Estado de Sonora, 2a. edición, 1985. Introducción por Michel Antochiw y *La guerra del Yaqui*, Ed. Gobierno Constitucional del Estado de Sonora, 1993, Colección Los Frutos del Desierto, Introducción por Beltrones Rivera, Manlio Fabio, Gobernador del Estado.

[27]En tanto que Hernández se encontraba en Argentina, en México inició el movimiento revolucionario. Francisco I. Madero lanzó su candidatura a la presidencia apoyado por el Partido Anti-Reeleccionista. Hechas las elecciones, el fraude a favor de Porfirio Díaz suscitó la Revolución. Madero proclamó el Plan de San Luis incitando a la rebelión para el día 20 de noviembre de 1910. La extensión y violencia del conflicto convenció a Porfirio Díaz de que lo más prudente era abandonar el gobierno y el país, lo que llevó a la práctica en mayo de 1911. Un presidente provisional convocó a nuevas elecciones fácilmente ganadas por Madero, quien ocupó la presidencia el 6 de noviembre de 1911, siendo derrocado en febrero de 1913.

que hace que no vea las injusticias del gobierno para con el pueblo mexicano y ello repercute en las grandes contradicciones de sus ideas en el ámbito político.

En consecuencia, Hernández manifestó su posición en contra de Madero, sus ideales y seguidores y también de Emiliano Zapata.[28] En el mes de enero de 1911, Hernández fue comisionado en forma confidencial por el gobierno de Díaz, con la finalidad de realizar una gran defensa periodística para debilitar el movimiento revolucionario encabezado por Francisco I. Madero, desde la frontera de los Estados Unidos, recorriendo las ciudades de Laredo, Texas, hasta Douglas, Arizona, visitando Nueva Orleáns, Nueva York y San Antonio. Buena parte de la prensa norteamericana apoyaba el movimiento revolucionario y su labor periodística fracasó.[29]

Hernández, en el año de 1912 fue diputado y al año siguiente se afilió al Partido Nacional Liberal,[30] elaborando el programa y las bases fundamentales de dicho partido, así también apoyó la candidatura del General Félix Díaz a la presidencia de la República durante el gobierno del General Victoriano Huerta.

Hernández, en México fue miembro de la Academia Nacional de Medicina, Socio Honorario de la Sociedad Mexicana de Cirugía, Socio Honorario del Ateneo Mexicano, Socio Honorario de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, de las Sociedades de Antropología, de Geografía y Filología de París.[31]

Después del año 1914 no se cuenta con información sobre las actividades que haya realizado Hernández en nuestro país, supongo que esto se debe a que se fue a vivir a los Estados Unidos, país en el que murió.

Fortunato Hernández es un médico-filósofo y un ecléctico que manifestó una gran preocupación por los temas científico-filosóficos y sociales de su época, principalmente el del origen de la vida.

---

[28]Resulta interesante señalar que Hernández, cuando se opone a las ideas revolucionarias de Madero y Zapata, nunca hace mención de los hermanos Flores Magón, quienes tuvieron un papel muy importante en la Revolución Mexicana, pues difundieron la inconformidad obrera con la creación del Partido Liberal. Los Hermanos Flores Magón expusieron su doctrina anarquista en 1906. Entre 1900 y 1906 el Partido Liberal era la única oposición seria al régimen de Díaz y llegaron a ser el símbolo de la resistencia, por lo que una parte considerable del movimiento obrero mexicano adoptó la postura de ideología anarquista.

[29]Los artículos periodísticos que publicó Hernández se encuentran recopilados en su libro *Más allá del desastre. Artículos Originales Inéditos*, 1913.

[30]Los datos que contamos sobre este partido son escasos, sin embargo el texto de Ignacio González Polo, *Bibliografía General de las Agrupaciones y Partidos Políticos Mexicanos. 1910-1970* nos remite a consultar todo lo referente a este partido en el texto de Hernández *Más allá del desastre. Artículos Originales Inéditos*. En la página 171 aparece un listado de más de 283 firmas, de las personas que integraron este partido, de que fue Presidente Antonio Tovar, Vicepresidente Melchor Ayala, 2º Vicepresidente Salvador Dondé.

[31]Nuestro autor en las portadas de las publicaciones de sus libros, hace mención de que es miembro de las citadas sociedades e incluye la expresión "etc., etc.". Fue característico que muchos médicos de la segunda mitad del siglo XIX participaran en diferentes asociaciones y agrupaciones al lado de historiadores, políticos, y escritores, donde sus diversas actividades combinaban los intereses científicos con los literarios.

La originalidad de Hernández, consiste en haber comprendido la teoría de la vida y haberla expuesto en una novela, siendo quizá el primer intelectual en México de finales del siglo XIX y principios del siglo XX que como escritor se valió del estilo literario, para hacer llegar al público en general sus ideas: una cosmología, sus ideas sobre el origen de la vida, el fenómeno de la herencia y su repercusión en las enfermedades mentales. En la novelas de Hernández, es fundamental en el hombre la educación moral y cultural, ya que es la herramienta para la formación de la voluntad y el carácter, proponiendo la creación de instituciones que el Estado debería apoyar como una Escuela Industrial, un Taller Modelo, una Casa de Maternidad y seguir la moral monista de Haeckel.

Finalmente, Hernández, además de haber escrito los textos anteriormente descritos, publicó diversos libros en Medicina, Antropología, Etnología, Historia y Literatura:

- *Medios Modernos de Exploración de Riñón.* Trabajo presentado al XIV Congreso Internacional de Medicina de Madrid y publicado en ese país en el año de 1903.
- *El Diagnóstico de las enfermedades renales.* Trabajo publicado en San Francisco California.
- *Valor Semiológico de la Hemoptisis*. Tesis para el concurso a la clase de Clínica propedéutica de la Escuela Nacional de Medicina.
- *La tuberculosis bovina*. Trabajo en el defendió la doctrina de Koch.
- *La Sanguinoterapía*, trabajo publicado en la Gaceta Médica de México en el año de 1912.
- *Particularidades Anatómicas de los Cráneos Otomíes*¸ Memoria presentada ante la Academia Nacional de Medicina la Memoria, con el objeto de obtener la vacante en la Sección de Anatomía Normal y Patológica. Méx. 1901.
- *Estudio sobre la organización de los manicomios europeos.*
- *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del yaqui.* México. 1902.
- *Un Pueblo, un Siglo y un Hombre. Ensayo Histórico.* México, 1909.
- *El primer siglo de un pueblo.*
- *Más allá del desastre. Artículos Originales Inéditos*. México, 1913.
- *América Latina.*
- *Hambre y Gloria.*
- *El Vendedor de Talento.* México, 1913.
- *El vendedor de pájaros*.
- *La muñeca rota* (Monólogo).

Beatriz García Cruz

BIBLIOGRAFÍA

JUAN NEPOMUCENO ADORNO (1807-1880)

BÁSICA

- *La armonía del universo. Ensayo filosófico en busca de la verdad, la unidad y la felicidad. Escrito por Juan Nepomuceno Adorno, en dos épocas. Primera época año de 1862. Segunda época, año de 1882*. México, "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León y en la Biblioteca Nacional de México.
- *Catecismo de la providencialidad del hombre deducida de los sentimientos de religiosidad, moralidad, sociabilidad y perfectibilidad, propios de la especie humana, e indicantes del destino de esta sobre la tierra*. México. Tipografía de Juan Abadiano 1862. Biblioteca Nacional de México.

COMPLEMENTARIA

Arana, Juan. "El debate sobre la teología física en el siglo XVIII". En *Pensamiento*. Revista de investigación e información filosófica. Vol. 50, núm. 198, septiembre-diciembre 1994. Madrid, España.

González Casanova, Pablo. *Una utopía de América*. México. El Colegio de México. 1953.

Mandelbrot, Benoit. *The fractal Geometry of Natura*. New York. B.W.H. Freman and Company, 1983.

Orden Jiménez, Rafael V. *Las habilitaciones filosóficas de Krause*. Trad. del latín Luis y Carlos Baciero. Estudio preliminar y notas Rafael V. Orden Jiménez. Madrid, Universidad Pontificia Comillas. Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, 1996.

Valverde Téllez, Emeterio. *Bibliografía filosófica mexicana*. Introd. Herón Pérez Martínez. Índices Pilar González y Marcelo Sada. 2 vol. 2a. ed. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1989.

- *Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*. México. Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León. 1904.

RAFAEL ROA BÁRCENA (1832-1863)

BÁSICA

- *Cartas de Rafael á su hermana Josefina sobre las armonías y bellezas del universo*. Segunda edición. México, Díaz de León y White, editores, 1869.

COMPLEMENTARIA

Adorno, Juan Nepomuceno. *La armonía del universo. Ensayo filosófico en busca de la verdad, la unidad y la felicidad*. México, primera época, Tipografía de Juan Abadiano. Segunda época, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1882.

Anónimo *La incompatibilidad del sistema de la pluralidad de mundos con el dogma de la fé y de la iglesia, demostrada por la razón y la autoridad*. Puebla, Imprenta Antigua en el Portal de las Flores, 1839.

Cassirer, Ernst. *El problema de las especies*. Trad. José P. Marco. España, Editorial Planeta-De Agostini, S.A., 1992. (Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, No. 4) 638 pp.

Frejes, Francisco. "Discurso sobre la naturaleza, el hombre y Dios", en *Sueño de un filósofo*… México, Imprenta de J. Ojeda, 1839. Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.

Galilei, Galileo. *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, trad., introd.. y notas de Moisés González. Madrid, Alianza.

Gamow, George. *Biografía de la Física*. Trad. Fernando Vela, España, Salvat Editores-Alianza Editorial, 1971. (Colección Biblioteca General Salvat, no 11).

Guevara y Basoazábal, Andrés de. *Pasatiempos de cosmología*. México. Universidad de Guanajuato, 1982.

Gurshtein, A, *Enigmas seculares del cielo*. Trad. Roberto Sala Aníbal, Moscú, Editorial Mir Moscú, 1987.

Hawking, Stephen W. *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Trad. Miguel Ortuño, España, Editorial Planeta-De Agostini S.A., 1982 (Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, No. 1) 247 pp.

Lares, Teodosio, *Elementos de sicología formados de los diversos artículos sicológicos escritos en francés por C. M. Paffe, Jouffroy Tocati, Satur, Lafaye, Billot, Matter, Loyan, D'Amboise, Saigey y de las obras filosóficas de Duglad Stewart. Traducidos al castellano, y ordenados en cuerpo de doctrina para el uso de los alumnos del Instituto Literario de Zacatecas*. Zacatecas, Impreso por Aniceto Villagrana, 1849, 252 pp.

Olivo Lara, Margarita, *Biografías de veracruzanos distinguidos*. Advertencias y prólogo de B. del Castillo y J. Núñez y Domínguez, México, SEP. Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1931.

Sagan, Carl, *Cosmos*, México, Editorial Planeta, 1992.

Sagrada Biblia, Trad. D. Félix Torres Amtl. México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1953.

Saint-Pierre, Bernardino de. *Études de la nature*. París, 1784.

Valverde Téllez, Emeterio. *Bibliografía filosófica mexicana*. México, Francisco Díaz de León, 1907.

JUAN LUIS TERCERO (1837-1905)

BÁSICA

- *Armonía de los dos mundos, el natural y el sobrenatural. Ensayo de una nueva demostración del catolicismo*. 2 vol. México, Imprenta de J. R. Barbadillo y Cía. 1882. "Capilla Alfonsina" Universidad Autónoma de Nuevo León. Monterrey. Fondo Emeterio Valverde Téllez.

COMPLEMENTARIA

Valverde Téllez Emeterio, *Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México*

desde el siglo XVI hasta nuestros días. México. Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León. 1904.

La incompatibilidad del sistema de la pluralidad de mundos con el dogma de unidad de la fe y de la iglesia, demostrada por la razón y la autoridad.

BÁSICA

Anónimo. *La incompatibilidad del sistema de la pluralidad de mundos con el dogma de la fé y de la iglesia, demostrada por la razón y la autoridad*. Puebla, Imprenta Antigua en el Portal de las Flores, 1839.

Adorno, Juan Nepomuceno, *La armonía del universo. Ensayo filosófico en busca de la verdad, la unidad y la felicidad*. México. Primera época, Tipografía de Juan Abadiano, 1862, Segunda época, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1882.

- *Catecismo de la providencialidad del hombre deducida de los sentimientos de religiosidad, moralidad, sociabilidad y perfectibilidad, propios de la especie humana, e indicantes del destino de esta sobre la tierra*. México. Tipografía de Juan Abadiano 1862.

Frejes, Francisco, *Discurso sobre la naturaleza, el hombre y Dios*. México. Imprenta de J. Ojeda, 1839.

Guevara y Basoazábal, Andrés de. *Pasatiempos de cosmología*. México. Universidad de Guanajuato, 1982.

Roa Bárcena, Rafael. *Cartas de Rafael á su hermana Josefina sobre las armonías y bellezas del universo*. Segunda edición. México, Díaz de León y White, editores, 1869.

COMPLEMENTARIA

Darwin, Charles. *El origen de las especies*. [Trad. José P. Marco] España, Editorial Planeta-De Agostini, S.A., 1992 (Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, No. 4).

Gamow, George. *Biografía de la Física*. Trad. Fernando Vela, España, Salvat Editores-Alianza Editorial, 1971. (Colección Biblioteca General Salvat, no 11).

Gurshtein, A, *Enigmas seculares del cielo*. Trad. Roberto Sala Aníbal, Moscú, Editorial Mir Moscú, 1987.

Hawking, Stephen W. *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Trad. Miguel Ortuño, España, Editorial Planeta-De Agostini S.A., 1982 (Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, No. 1).

Sagan, Carl, *Cosmos*, México, Editorial Planeta, 1992.

Diccionario de historia, biografía y geografía de México. 3ª ed., México, Editorial Porrúa, 1970, Tomos I y II.

JOSÉ OLVERA

BÁSICA

- *Embriología en sus relaciones con la Psicología y la Religión. Obra en la cual se demuestra contra los materialistas la Providencia de Dios y la espiritualidad del alma*. México, Imprenta Guadalupana de Reyes Velasco. 1904. "Capilla Alfonsina" Universidad Autónoma de Nuevo León. Monterrey. Fondo Emeterio Valverde Téllez.

COMPLEMENTARIA

Valverde Téllez Emeterio, *Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*. México. Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León. 1904.

JESÚS CEBALLOS DOSAMANTES

BÁSICA

- *El perfeccionismo absoluto. Bases fundamentales de un nuevo sistema filosófico*. México, Imprenta de Eduardo Dublan y Com. 1988.
- *Fariseos y saduceos modernos (Místicos y materialistas)*, Imprenta de Eduardo Dublan y Compañía, 1989.
- *La gran mistificación maderista, jesuitas y pseudoscientíficos ante la moral y la ciencia*, México, Imprenta de A. Carranza e Hijos, 1911.

COMPLEMENTARIA

Peña y Troncoso, Gonzalo. *El dosamantismo es la religión científica. La síntesis científico-religiosa del maestro Jesús Ceballos Dosamantes*. México, Editores J. I. Guerrero y Cía., Sucs. De Francisco Díaz de León. 1904.

Valverde Téllez Emeterio, *Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*. México. Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León. 1904.

- *Discursos del Ilmo. Señor Dr. D. Emeterio Valverde Téllez. Obispo de León*. Tomo I. León, Imprenta de la Cía. Católica, Editorial S.C.L. 1913.

ENRIQUE SOTOMAYOR

BÁSICA

Sotomayor, Enrique, *La materia, la fuerza y el espíritu. Breve exposición de la teoría evolutiva aplicada al desenvolvimiento y transformación de la materia considerada en todos sus aspectos*. México, 1904. "Capilla Alfonsina" Universidad Autónoma de Nuevo León. Monterrey. Fondo Emeterio Valverde Téllez.

COMPLEMENTARIA

Valverde Téllez, Emeterio. *Bibliografía filosófica mexicana*. Introd. Herón Pérez Martínez. Índices Pilar González y Marcelo Sada. 2 vol. 2ª ed. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1989.

MARIANO N. RUIZ

BÁSICA

- *Nueva teoría cósmica y su aplicación a las ciencias naturales*. Comitán, Chiapas, 1925. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Monterrey. Fondo Emeterio Valverde Téllez.

FORTUNATO HERNÁNDEZ

BÁSICA

- *Algunas consideraciones sobre el Sonambulismo*. Tesis Inaugural. Of. Tip de la Secretaría de Fomento. México 1886. Biblioteca Dr. "Nicolás León" del Palacio de la Escuela de Medicina de la UNAM. Centro Histórico.
- *Desequilibrio*. Ed. Librería de la Vda. de Ch. Bouret. París-México, 1903.
- *Desequilibrio*. Ed. Talleres Tip. De Pablo Rodríguez, 2ª ed. México, 1907. Biblioteca Nacional de México y Biblioteca Central de la UNAM.

- *En plena lucha*. Ed. Librería de Fernando Fé. Madrid, España, 1903.
- *La materia, la inteligencia y la vid*. Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento. México, 1901. Biblioteca Central de la UNAM.
- *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del yaqui*. Talleres de la Casa Editorial "J. Escalante", México, 1902. Biblioteca Nacional de México y Biblioteca Central de la UNAM, Biblioteca "Ernesto de la Torre Villar" del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y Biblioteca del Colegio de México.
- *Más allá del desastre. Artículos Originales Inéditos*. México, 1913. Biblioteca Nacional de México y Biblioteca Central de la UNAM, Biblioteca "Ernesto de la Torre Villar" del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y Biblioteca "Fernando Pesqueira" de la Universidad de Sonora.
- *Transfiguración*. Ed. Librería de Fernando Fé. Madrid, España, 1903. Biblioteca Nacional de México, UNAM.
- *Un pueblo, un siglo y un hombre. Ensayo histórico*. Ed. Imprenta de Ignacio Escalante, México, 1909. Biblioteca Nacional de México de la UNAM, Biblioteca "Ernesto de la Torre Villar" del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y Biblioteca del Colegio de México.

COMPLEMENTARIA

Abellán, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Tomo V, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1989. Biblioteca personal Ma. del Carmen Rovira.

Balbas, Manuel-Fortunato Hernández. *Crónicas de la Guerra del Yaqui*. Ed. Gobierno del Estado de Sonora, 2a. ed., 1985. Biblioteca Nacional de México, Biblioteca Central de la UNAM, y Biblioteca "Fernando Pesqueira" de la Universidad de Sonora.

Hernández, Fortunato, *La guerra del Yaqui*, ed, Gobierno Constitucional del Estado de Sonora. Colección Los Frutos del Desierto, 1993. Biblioteca "Samuel Ramos", Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Iguíñiz, Juan B. *Bibliografía de Novelistas Mexicanos. Ensayo biográfico, bibliográfico y crítico*. Ed. Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1926. Biblioteca Nacional de México de la UNAM.

Messer, August, *La filosofía en el siglo XIX. Empirismo y Naturalismo*. Trad. del alemán por José Gaos, 2ª ed., Espasa-Calpe, Argentina, Buenos Aires, 1942. Biblioteca Nacional de México de la UNAM y Biblioteca "Ernesto de la Torre Villar" del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Pavia, Lázaro. *Reseña biográfica de los doctores en medicina más notables de la República Mejicana e Historia Ligera de la Ciencia Médica desde las épocas más remotas y sus progresos en el presente siglo*. Imprenta de Eduardo Dublán. México, 1897. Biblioteca Nacional de México de la UNAM.

Valverde Téllez, Emeterio, *Bibliografía Filosófica Mexicana*. Ed. Facsimilar. El Colegio de Michoacán. A.C., 2 vol. 1989. Biblioteca Nacional de México de la UNAM.

Valverde Téllez Emeterio, *Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*. México. Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León. 1904. Biblioteca Nacional de México de la UNAM.

Este libro se terminó de imprimir en los
Talleres Gráficos de la Universidad Autónoma de Querétaro
(Prolongación Pino Suárez 467-E, Col. Ejido Modelo, Querétaro, Qro.),
con un tiraje de 1.000 ejemplares.

Diciembre de 2010.

EDICIONES
UAQ

Esta obra contiene materia documental y analítico muy valioso sobre autores mexicanos de los siglos XIX y XX que representa, en su conjunto, un perfil actualizado del pensamiento mexicano de esas épocas, trabajo que ha sido fruto de la investigación de un equipo de especialistas reconocido en esta materia, encabezado por la doctora Rovira, desde hace varias décadas.

La trascendencia de publicar esta obra, por parte de las cuatro universidades, consiste en difundir en Iberoamérica estudios filosóficos sobre pensadores mexicanos representativos de la época clave de la formación del país como nación independiente. Para el estudio de las humanidades y las ciencias sociales en nuestro país, este material proporciona las visiones filosóficas de pensadores mexicanos que enriquecen y complementan de una manera significativa, la docencia y la investigación en esta materia.

El espíritu que anima a la reedición de esta obra, por parte de la Universidad Autónoma de Querétaro y las universidades coeditoras, es poner al alcance de los lectores los trabajos de reconocidos especialistas en aquellos filósofos mexicanos representativos del siglo XIX y XX, a fin de estimular la revisión de textos y discusión de los mismos por parte de alumnos y profesores dedicados a la reflexión del pensamiento mexicano e iberoamericano, así como de estudiosos de esta temática surgidos de otras disciplinas humanísticas y de ciencias sociales que están participando en la vida académica, política y cultural en Iberoamérica.

ISBN: 978-607-7740-55-1

















UNA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN MÉXICO.
SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

Ma. del Carmen Rovira Gaspar. Coordinación, introducción y textos

Tomo I, 2ª edición

UNAM EDICIONES